

García M. Colombás

El monacato primitivo

GARCIA M. COLOMBAS, O. S. B.

EL MONACATO PRIMITIVO

SEGUNDA EDICIÓN
(Segunda impresión)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MMIV

Primera edición (2 vols.): enero 1974 (ISBN: 84-220-0665-0; 84-220-0729-0)
Segunda edición: diciembre 1998 (ISBN: 84-7914-384-3)
— *Segunda impresión:* junio 2004

Ilustración de cubierta: *Visita de San Antonio a San Pablo **Ermitaño en el desierto,*** de Grünewald. Retablo de Issenheim (1512-1516).
Diseño: BAC

© Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57, Madrid 2004
Depósito legal: M. 42.744-1998
ISBN: 84-7914-384-3
Impreso en España. Printed in Spain.

A sor María y a la Fraternidad de Belén.

Al prior Roger Schutz y a la Comunidad de Taizé.

INDICE GENERAL

Págs.

PARTE PRIMERA

HOMBRES, HECHOS, COSTUMBRES, INSTITUCIONES

PARTE PRIMERA

HOMBRES, HECHOS, COSTUMBRES, INSTITUCIONES

INTRODUCCION

Se ocupa la presente obra de los principios de una larga historia: la de la vida religiosa en el seno del cristianismo. Más exactamente, de las generaciones de monjes que se sucedieron en desiertos y cenobios desde los nebulosos orígenes de la nueva y sorprendente corriente espiritual, hacia mediados del siglo III, hasta fines del siglo V. Es la primavera del monacato, su época idílica, carismática, libérrima, deliciosamente espontánea. Pese a los moralistas y legisladores—severos, minuciosos—que van suplantando poco a poco a los Padres «portadores del Espíritu» y terminarán, con el loable propósito de suprimir abusos, por contener, encauzar y comprimir el ímpetu primigenio, siempre en auge, mediante reglamentos y estructuras cada vez más precisos e inevitables.

Mucho más que una institución, es el monacato antiguo un movimiento espiritual, amplio, multiforme y poderoso. Esta es su característica esencial, la más sobresaliente y atractiva. Desde cualquier punto de vista que se le considere—la historia del cristianismo o la historia de las religiones, la sociología o la economía—, ofrece el tema incontestable interés. Pero ante su aspecto religioso y espiritual palidecen todos los demás. Los monjes—los verdaderos monjes—de la antigüedad, como de todos los tiempos, fueron hombres que, movidos por el Espíritu, se internaban en la hosca soledad del desierto o abrazaban un género de vida comunitario y fraterno en el retiro de un cenobio con el único objeto de agradar a Dios, buscarle y gozar, por la oración y el contacto con los libros sagrados, de su anhelada compañía. ¿Y qué actividad humana puede suscitar mayor interés que ésta?

En realidad, los viejos padres del yermo atrajeron siempre, y sin duda seguirán atrayendo, la atención y aun el entusiasmo de cuantos sienten en el espíritu la eterna preocupación por los problemas de Dios, de la vida sobrenatural, de la santidad, de la oración. Y tuvieron una influencia innegable en el desarrollo histórico de la Iglesia. Parece difícil encarecer la importancia que lograron los escritos del monacato antiguo en manos, por ejemplo, de un San Benito, un Santo Tomás de Aquino, los fundadores de la *Devotio moderna*, San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús o Carlos de Foucauld. «Considera —dice la *Imitación de Cristo*—los esclarecidos ejemplos de

los Santos Padres, en los cuales resplandeció la verdadera perfección, y verás cuán poco o nada es lo que hacemos». Y se complace, evidentemente, en evocar sus admirables ejemplos:

> ¡Oh, qué vida tan austera y abnegada llevaron los santos padres en el desierto! ¡Cuán largas y graves tentaciones sufrieron! ¡Con cuánta frecuencia fueron atormentados por el enemigo! ¡Cuán continuas y fervorosas oraciones ofrecieron a Dios! ¡Cuán rigurosas abstinencias practicaron! ¡Cuán grande celo y fervor mostraron por el aprovechamiento espiritual! ¡Cuán fuertes combates sostuvieron para refrenar los vicios! ¡Cuán pura y recta intención tuvieron para con Dios! Trabajaban de día y ocupaban la noche en larga oración; y ni aun trabajando dejaban de orar mentalmente [1].

No seguiremos releyendo, en gracia a la brevedad, el largo y magnífico elogio. Decididamente, como afirma el autor de la *Imitación*, los padres de la vida monástica «fueron dados por modelo a todos los religiosos» [2]. La idea no era nueva. Ya a fines del siglo IV, todavía en plena edad de oro del monacato primitivo, escribía el ilustre Evagrio Póntico: «Es preciso interrogar los caminos de los monjes que nos precedieron en el bien y regirnos según ellos» [3]. En realidad, es un hecho constante, a lo largo de toda la historia monástica, que todo movimiento renovador se ha inspirado en los monjes antiguos, todo período de fervor monacal ha procurado vincularse de algún modo con la auténtica tradición de los orígenes. Son muy significativas a este respecto las palabras que el benedictino Orderico Vital pone en labios de San Roberto de Molesme, uno de los padres de la reforma cisterciense: «Leed las hazañas de los santos Antonio, Macario, Pacomio... Nosotros no seguimos las huellas de nuestros padres los monjes de Egipto, los que vivieron en Tierra Santa o en la Tebaida» [4].

Hoy día las cosas no han cambiado. Pese a sus costumbres extrañas, a sus extravagancias—sin duda, exageradas por la leyenda—y a algunas de sus ideas, hoy inadmisibles, los antiguos padres pueden enseñarnos mejor que nadie el sentido de lo absoluto en la búsqueda de Dios, lo que significa seguir a Cristo en la pobreza y humildad, la teoría y la práctica de la oración secreta. En nuestra época de optimismo cósmico, suscitado por el increíble progreso de las técnicas, nos comunican los viejos monjes el vivo sentimiento de un hecho con frecuencia olvidado: la existencia del mal en el corazón mismo del mundo y la necesidad de luchar contra él «con oración y ayunos».

[1] *Imitación de Cristo* 1,18. Traducción del P. Eusebio Nierenberg.
[2] Ibíd.
[3] *Practicós* 91: SC 171 p.92. Cf. el mismo EVAGRIO PÓNTICO, *Ep.* 17: FRANKENBERG, p.576.
[4] *Historia ecclesiastica* 3,8: ML 188,656

Monasticum est, non legitur.—Antaño solían despreciar los eruditos todo lo que olía a monacato. Fue una moda pasajera. Hace ya muchos años que se observa en el campo de la erudición tendencias muy diferentes. El momento y el interés de la historia, de la cultura, de la espiritualidad monásticas, empezando por las del monacato primitivo, han sido y siguen siendo reconocidos por los investigadores. La crítica y la publicación de fuentes, los estudios monográficos de las más diferentes índoles, inclusive las síntesis históricas más o menos ambiciosas, se han multiplicado desde fines del siglo XIX. El tema monástico sigue interesando cada vez más. Y hoy día nos hallamos sumergidos en un verdadero maremágnum de bibliografía que le concierne directamente.

Con todo, estamos aún muy lejos de haber hecho la luz sobre gran número de aspectos, recovecos e incluso temas principales del monacato primitivo. Un buen juez en la materia, L.-Th. Lefort, escribía en 1933 que se trata de un movimiento tan terriblemente complejo, que nadie podía pretender conocerlo a fondo, «ni siquiera en sus principales facetas» [5]. Otro erudito, R. Draguet, comprobaba en 1948: «Pese a las investigaciones de los últimos cincuenta años, la historia de los orígenes del monacato oriental... está lejos de haberse llevado a buen término, de poderse llevar a cabo» [6]. Desde entonces los trabajos se han ido acumulando sin cesar, pero las palabras de Lefort y Draguet siguen siendo verdaderas.

Las dificultades que no permiten emprender todavía una historia completa y definitiva—si puede hablarse de una historia definitiva—del monacato antiguo son numerosas y, de momento, insuperables. No todos los estudios realizados poseen el mismo valor; algunos son incluso tendenciosos. No todas las fuentes han sido publicadas, y de algunas, aun entre las más importantes, sólo poseemos ediciones defectuosas. Su interpretación, en muchos casos, no presenta seguridad alguna. Su complejidad genérica y lingüística resulta realmente descorazonadora. Los filólogos, en una palabra, tienen aún muchísimo que hacer en la preparación del camino a los historiadores.

Pero, si hay que reconocer que la gran historia del monacato primitivo está todavía fuera del alcance de la historiografía, sí es posible llegar a poseer un más amplio y más exacto conocimiento de la vida y del pensamiento de los padres del monacato cristiano que el que se tenían hace, por ejemplo, unos veinte años. Es lo que, gracias a los progresos de la investiga-

[5] En la RHE 29 (1933) 985.
[6] *Les Pères...* p.VIII.

ción y de la publicación de fuentes, se ha intentado en la obra que, con temor y temblor, me atrevo a presentar, no precisamente a los especialistas, sino al público en general y, muy particularmente, a mis hermanos los monjes y monjas, de cualquier color y orden que sean.

Mi propósito ha sido ofrecer una visión sintética y a la vez bastante detallada del monacato antiguo. Los esfuerzos no han sido ahorrados. Durante largos años he estado leyendo atentamente las fuentes. He procurado poner a contribución los trabajos de los especialistas, sin los cuales me hubiera sido completamente imposible llevar a cabo el mío. Me daré por satisfecho si los resultados de sus pacientes y valiosas investigaciones alcanzan, gracias a la presente obra, un público mucho más amplio que el que suele leer las revistas o libros especializados en que de ordinario se publican.

No ignoro lo efímero de una síntesis como la presente. La investigación histórica, filológica, arqueológica progresa constantemente, y este trabajo llegará a hacerse viejo y anticuado, y será reemplazado por otros, que, a su vez, tendrán que ceder el paso a los que sigan. En el campo de la historiografía es preciso tener el sentido de lo provisional y efímero de nuestras obras. Hay que resignarse a morir y desaparecer. Lo importante es que nuestros trabajos constituyan un paso más hacia el perfecto conocimiento del tema de que se ocupan.

Observa E. Gilson, no sin fundamento real, que «a los historiadores no les gustan los hombres; sólo les gustan los problemas, porque quieren hacer de la historia una ciencia, y los hombres no son susceptibles de solución» [7]. Pero esto no puede ser cierto en nuestro caso. La historia monástica, según entiendo, es, ante todo y sobre todo, la historia de los monjes, y no sólo la de su sociología, su economía, su cultura o sus ideas sobre la vida espiritual. Nos interesaremos en primer lugar por los monjes mismos; intentaremos sorprenderlos en su auténtica e íntima realidad. Procuraremos averiguar cómo fueron más que lo que hicieron; cómo vivieron en la prosaica existencia cotidiana; cómo pensaron; cuáles fueron sus reacciones al contacto con las cosas, con los hombres y con Dios.

La obra se divide en dos partes. En la primera se intenta dar una visión de los orígenes y primera evolución del monacato en los distintos países de Oriente y Occidente, la semblanza de los personajes más destacados e influyentes, una imagen de cómo vivían los monjes. En la segunda se hallará una exposición de su pensamiento sobre la vida espiritual. «Porque ¿qué

[7] *Les idées et les lettres* (París 1932) p.241.

hombre conoce lo que hay en el hombre, sino el espíritu del hombre que en él está?»[8] Si queremos intimar con los monjes antiguos, nada más importante que evocar su espíritu.

Apenas se ha tenido en cuenta el sentido de proporción. Cuando poseemos una documentación bastante amplia y segura sobre un personaje o una institución, se trata de ellos con abundancia; cuando nuestra información es escasa, no queda otro remedio que ser breves. Pues sería, a mi entender, equivocado despachar en pocas páginas el monacato copto, por ejemplo, porque apenas tenemos algunas noticias del armenio.

La historiografía del monacato antiguo, los estudios sobre su espiritualidad, constituyen una masa realmente enorme, como ya queda dicho. Su simple análisis exigiría un grueso volumen. Por eso me he limitado a señalar los libros y artículos que juzgo más importantes o de los que me he servido más particularmente para cada uno de los temas tratados en la obra.

Un autor que no es especialmente amigo de los monjes ha escrito que, para entender el monacato primitivo, «hay que mirarlo con ojos de historiador, no con la pía y simple admiración, de signo romántico, de algo extraterreno por el solo hecho de ser remoto y fuera de nuestro mundo»[9]. Es cierto. Pero también es cierta la profunda observación de San Agustín: «Es imposible conocer a nadie sino a través de la amistad»[10]. Sin simpatía, sin una decidida voluntad de comprensión, sin capacidad de admiración, no podremos comprender a los monjes antiguos, ni su vida, ni su ideal, ni sus instituciones. A la estricta objetividad del método histórico hay que juntar una buena dosis de afición para descubrir y reconstruir en lo posible el pasado.

Y ya no nos queda sino añadir otras tres observaciones escuetas. La obra se ocupa exclusivamente del monacato en el seno de la Iglesia, no del que floreció en las sectas. En las citas de San Juan Crisóstomo y de las cartas de San Jerónimo me sirvo con frecuencia de las excelentes versiones debidas a Daniel Ruiz Bueno. Hubiera sido del gusto del autor tratar más detenidamente de las monjas, porque se lo merecen; pero las noticias de que actualmente se dispone son más bien escasas y apenas dan para más.

Por último, cumplo con el agradable deber de agradecer muy sinceramente los inapreciables servicios que me han pres-

[8] 1 Cor 2,11.
[9] D. Ruiz Bueno, *Obras de San Juan Crisóstomo, Tratados ascéticos:* BAC 1969 (Madrid 1958) p.39.
[10] *De diversis quaestionibus* 71,5.

tado varias personas en un trabajo terminado en medio de las preocupaciones y afanes de una fundación monástica. Debo citar especialmente algunas: a Sister Juana Raasch, O.S.B., por su cooperación en la redacción de varios capítulos; al padre Esteban Gallego Alzate, monje de Usme y huésped de Binicanella durante varios meses, por su eficaz y abnegada labor mecanográfica; a mis hermanos de Binicanella Lorenzo Juliá Ribot y Pedro Matamalas Sbert por muchas razones; a don Fernando María Castiella, discreto y verdadero amigo, que quiso patrocinar esta obra, y a don José María Sánchez de Muniáin, por incluirla en la *Biblioteca de Autores Cristianos*, que tan cuidadosamente dirige.

CAPÍTULO I

LOS ORIGENES DEL MONACATO CRISTIANO

Una cuestión disputada

Los orígenes del monacato cristiano están rodeados de oscuras sombras. Tan oscuras e impenetrables, que el tema se está debatiendo, por lo menos, desde los tiempos de San Jerónimo, hace dieciséis siglos.

No ha descuidado la moderna crítica histórica tan acuciante problema, sino todo lo contrario. Muy especialmente desde que H. Weingarten publicó su famosa y revolucionaria tesis, según la cual el monacato cristiano echa sus raíces en el paganismo egipcio. Los llamados *katochoi*, o reclusos de los templos de Serapis, llevaban, según él, una verdadera vida monástica. Renunciaban a su hacienda; se rodeaban de una estricta clausura; guardaban castidad perfecta; practicaban la ascesis bajo diversas formas; se daban mutuamente los títulos de «padre» y «hermano»; combatían a los demonios en sus sueños y visiones. En una palabra, hallamos en ellos exactamente las mismas notas que caracterizaron luego a los primeros monjes cristianos. Ahora bien, siendo así que el monacato cristiano apareció precisamente en los alrededores de famosos templos dedicados a Serapis, H. Weingarten se creyó autorizado a proclamar a tambor batiente que los *katochoi* inspiraron y originaron el monacato cristiano [1].

La tesis causó verdadera sensación en el mundo intelectual, sobre todo en Alemania. Surgieron oponentes y defensores. Corrió la tinta a raudales. Al fin de cuentas, las afirmaciones de Weingarten quedaron prácticamente anuladas. Pero historiadores de diversas tendencias, particularmente los pertenecientes a la llamada «escuela de la historia de las religiones», siguieron publicando lucubración tras lucubración sobre el tema. Y la cuestión permanece aún sobre el tapete [2].

[1] H. WEINGARTEN, *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter:* ZKG 1 (1876) 1-35 y 545-574. Este estudio fue publicado posteriormente, con algunas modificaciones, en forma de libro: *Der Ursprung des Mönchtums* (Gotha 1877).

[2] Para todo esto puede verse, por ejemplo: U. BERLIÈRE, *Les origines du monachisme et la critique moderne:* RBén 8 (1891) 1-19 y 49-69; PH. GOBILLOT, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égipte:* RSR 10 (1920) 303-353; 11 (1921) 29-86 168-213 328-361; 12 (1922) 46-68. Los autores suelen tratar de los orígenes del monacato al ocuparse de los monjes de Egipto. Así K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936); P. DE LABRIOLLE, *Les débuts du monachisme:* A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église* t.3 (París 1945) p.299-368. Para la bibliografía antigua es todavía útil H. LECLERCQ, *Cénobitisme:*

No vamos a examinar aquí punto por punto toda esa vasta, variada y erudita bibliografía; su revisión ocuparía un volumen entero. Puede afirmarse, en suma, que casi toda esta producción crítica está de acuerdo en negar el carácter original e independiente del monacato cristiano. Según afirman muchos de tales autores, Cristo no enseñó jamás una ética que implicara la ascesis. Otros pretenden demostrar que San Pablo adulteró el mensaje evangélico al predicar la renuncia y proclamar los grandes méritos de la virginidad. Tales ideas, a lo que dicen, proceden del ambiente religioso y filosófico de la época y fueron engendradas por una visión pesimista del mundo o por un dualismo radical. Algunos de tales historiadores se esfuerzan en probar que los primeros anacoretas y cenobitas cristianos fueron simples imitadores de los monjes budistas; otros hacen remontar sus orígenes hasta los esenios o terapeutas del judaísmo; otros subrayan sobre todo el influjo decisivo de las religiones de misterios, del neoplatonismo y de otras escuelas filosóficas griegas. R. Reitzenstein—para citar nominalmente uno solo de los más eruditos—defendía que el monacato es el producto de una combinación de ideas filosóficas y religiosas que se propagaron en el mundo helenista durante los siglos II-IV; su vocabulario, sus costumbres, su ideal proceden de los sistemas ajenos al cristianismo que convergieron en sus orígenes. En efecto, si comparamos el monacato con tales movimientos, ¿qué queda de verdaderamente original? La privación de alimento y sueño, la confusión entre lo imaginario y lo real, el mundo maravilloso de visiones y milagros, forman la trama vital de los ascetas de Filón, de los discípulos de Pitágoras y de los gnósticos judíos o paganos [3].

No cabe duda que, por fantásticas que sean muchas de las tesis sostenidas por los eruditos acerca de los orígenes del monacato cristiano, contribuyeron en gran manera a ensanchar nuestros horizontes y estimular la investigación. Poco a poco, por lo demás, se fueron serenando los ánimos, se abandonaron generalmente las posturas apriorísticas y polémicas, y se ha

DACL 2 (1910) 3047-3248. Como prueba de que el tema sigue siendo de actualidad, sobre todo en Alemania, pueden citarse: G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*: ZKG 61 (1964) 27-68; P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums in der alten Kirche*: TU 95 (Berlín 1966); B. Lohse, *Askese un Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, en *Religion und Kultur der alter Mittelmeerwelt in Parallelforschung* t.1 (Munich 1969). Para la bibliografía de los orígenes monásticos de las diversas regiones de la cristiandad antigua, véanse los lugares correspondientes en los siguientes capítulos. Para la bibliografía corriente, consúltese sobre todo el precioso *Bulletin de spiritualité monastique* que publica la revista *Collectanea Cisterciensia* (antes *Collectanea ordinis Cisterciensium reformatorum*) desde 1959.

[3] R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 24 (Gotinga 1916).

hecho viable el estudio del problema con mucha mayor objetividad. Con este espíritu vamos a abordarlo en las páginas que siguen.

Manifestaciones «monasticas» en ambientes ajenos a la revelación judeo-cristiana

Cada nacimiento presupone una larga serie de ascendientes, y el fenómeno más original en apariencia está profundamente ligado al pasado. El monacato no es una excepción. Como hablaba Eusebio de Cesarea de una «preparación al Evangelio» en la religión judía, así podría hablarse de una «preparación al monacato», no sólo en el judaísmo, sino también en el mundo ajeno a la Revelación.

Mucho antes de nacer el monacato cristiano, y paralelamente a su aparición y desarrollo, florecieron ciertas aspiraciones religiosas y morales afines al mismo tanto en su espíritu como en sus realizaciones prácticas. Y no hay razón alguna que nos impida hablar de un monacato no cristiano, o mejor, de monacatos—en plural—anteriores o extraños a la Iglesia de Cristo. Ello prueba que «la vida monástica es un fenómeno humano, por lo tanto universal, que ofrece los mismos caracteres en todas las latitudes» [4].

País profundamente religioso, preocupado por los problemas de la santidad y la liberación, la India conoce a los monjes desde tiempos inmemoriales [5]. Como se ha escrito sin exageración alguna, es el monacato «la más fiel expresión del genio religioso hindú, de su ardor impaciente en la búsqueda—o de su paz dichosa en el encuentro—del ser supremo, en lo hondo de sí mismo, en lo hondo de todo, más allá de todo» [6]. La India lo ha comprendido tan bien que, según sus tradiciones canónicas, dos de las etapas que debería recorrer todo hombre en el camino de su vida son de tipo ascético o monástico: durante su juventud, como estudiante célibe, debe aplicarse a aprender las tradiciones védicas bajo la dirección de un *guru* (maestro); luego debe casarse, engendrar hijos y contribuir al bienestar de la sociedad; cuando sus cabellos se vuelven grises y ya ha visto a los hijos de sus hijos, ha de dirigirse a los bosques y vi-

[4] A. J. FESTUGIÈRE, *Sur une nouvelle édition du «De vita pythagorica» de Jamblique:* Revue des études grecques 50 (1937) 476.

[5] Para el monacato en la India, véase, por ejemplo: S. DATTA, *Monasticism in India* en *The Cultural Heritage of India* t.2 (Calcuta 1959) p.582-593; P. BRUNTON, *A Search in Secret India* (Londres 1934); T. PANIKKAR, *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú*, en *Historia de la espiritualidad*, dirigida por B. Jiménez Duque y L. Sala Balust, t.4 (Barcelona 1969) p.499-502; C. REGAMEY, *El hinduismo:* F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra* t.3 (Madrid 1960) p.129-184.

[6] J. MONCHANIN y H. LE SAUX, *Ermites du Saccidânanda* (Tournai-París 1957) p.33.

vir en ellos como *vanaprastha* (ermitaño), sin comer más que frutas y raíces, expuesto a los elementos naturales y aplicado al estudio de las *Upanishads;* una vez llegado a la ancianidad, tiene el deber de librarse de todo lazo terreno para concentrarse en las cosas del espíritu en calidad de *sannysa* o monje peregrino, lleno de la esperanza de lograr la identificación de su *atman* con *Brahman,* el dios que penetra todo. Tal es la teoría. Pero de hecho innumerables hindúes no practicaron jamás la vida monástica, mientras otros la abrazaron en su juventud, sin pasar por las etapas anteriores.

Más bien que habitar en monasterios estables y bien organizados, los monjes hindúes prefieren andar de un lugar a otro, visitando los santuarios, mendigando su sustento y disponiendo de su tiempo como mejor les parece. El asceta mendicante y peregrino ha sido siempre una de las figuras más populares de la vida hindú. Cuando estos monjes se congregan para vivir comunitariamente, sus monasterios son pequeños y extremadamente pobres, y subsisten de la caridad de los laicos piadosos, que nunca les ha faltado.

En el siglo v antes de Cristo aparecen el jainismo y el budismo. Son sectas que rompen con el brahmanismo ortodoxo. Reaccionan contra su ritualismo y sus interminables especulaciones. Aunque no niegan la existencia de Brahman ni los avatares, ignoran prácticamente la divinidad y las divinidades, ya que, a su juicio, no interesan para el problema práctico de la liberación del hombre. Pero, como el brahmanismo, el budismo se sirve de la ascesis y la meditación con el fin de librarse del sufrimiento inherente a la existencia temporal consciente, repetida indefinidamente en el ciclo de encarnaciones, aunque hace consistir esta liberación, más bien que en la absorción en Brahman, en un estado de tranquila exención de todo temor y deseo, que se prolonga, después de la muerte, en un inconsciente descanso eterno, que en el lenguaje budista se llama *nirvana.* En comparación con algunas de las prácticas del brahmanismo, predicó Buda un ascetismo moderado; pero Jina, fundador del jainismo, enseñó una extremada mortificación con el fin de purificar el alma de todo lo que la mantiene ligada a la existencia corporal.

Tanto Buda como Jina señalaron a sus seguidores el ya conocido y trillado camino de la renuncia monástica como el más indicado para llegar al fin que se proponían. El monacato budista, destinado a alcanzar gran esplendor, se distinguió del hindú por una característica que obtuvo el mayor éxito: la

abolición de las castas. En lo demás, se le parecía mucho [7]. Al principio no se pretendió que los monasterios fueran residencias permanentes. Los monjes llevarían una vida peregrinante, mendigarían su sustento diario y se guarecerían de noche bajo los árboles, en cabañas hechas de ramas o en grutas y cavernas. Durante la temporada de las lluvias, con todo, se reunían en albergues ligeramente mejores que sus improvisados refugios. Consideraban este tiempo de las lluvias como una especie de «retiro». Poco a poco se fueron alargando estos períodos de retiro y, finalmente, optaron muchos por la vida comunitaria y estable. Algunos monasterios, tanto de hombres como de mujeres, llegaron a ser enormes. En ellos encontramos todos los elementos que se hallan en los monasterios europeos: oratorio, dormitorios, refectorio, biblioteca, talleres, etc. La regla de vida incluía la meditación, la oración, el estudio, la pobreza, el ascetismo y, en particular, una sola comida diaria.

El monacato de la India alcanzó gran renombre en el mundo helénico desde los tiempos de Alejandro Magno. Ciertos autores griegos hablan maravillados de los «gignosofistas» hindúes, los «sabios nudistas» o «vestidos de aire». Tanto era el prestigio de que éstos gozaban, que la leyenda popular terminó por convertir al viejo y venerado Licurgo en uno de ellos. En la literatura helénica se describe a los brahmanes como auténticos ascetas y anacoretas, que llevan una vida casta, extremadamente frugal y dedicada por entero a las cosas divinas, e imponen a sus seguidores una especie de noviciado y los someten a un severo examen moral antes de admitirlos en sus filas.

Pero no fueron sólo los monjes de la India los que se hicieron famosos en el mundo helénico. La descripción altamente idealizada de las castas sacerdotales y hermandades religiosas de los pueblos bárbaros constituía un nuevo género literario muy de moda, y, en términos análogos a los empleados para dar a conocer las excelencias de los ascetas brahmanes, los autores griegos se aplicaron a describir a los magos persas, a los sacerdotes y sabios egipcios, a los esenios y terapeutas judíos [8].

Es digno de notarse que la mayor parte de estas leyendas y narraciones exóticas nos transportan al país del Nilo, que es, a la vez, el país del desierto por excelencia e iba a convertirse

[7] Para el monacato budista, puede verse, entre otros muchos, el trabajo de J. GISPERT-SAUCH, *Espiritualidad budista*, en *Historia de la espiritualidad*, dirigida por B. Jiménez Duque y L. Sala Balust, t.4 (Barcelona 1969) p.612-628; N. DUTT, *Early Monastic Buddhism*, 2 vols. (Calcuta 1941 y 1945).

[8] Para todo esto, véase A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* t.1 (París 1944) p.45ss.

muy pronto en la tierra prometida del monacato cristiano. Se hacían peregrinaciones a los templos de Egipto, que eran generalmente edificios imponentes, rodeados de misterio, soledad y silencio. Se ponderaba la pureza de los sacerdotes que los habitaban, su vida de renuncia y ascetismo, su entera dedicación al culto y a la contemplación de las cosas divinas. «Esta imagen de una vida idílica y rural debía de suscitar naturalmente, por contraste, el entusiasmo de los estragados ciudadanos de la Alejandría helenista y de la Roma imperial» [9].

En la literatura pagana de aquel entonces hallamos ya la figura del monje, del ermitaño, del hombre que busca estar solo con Dios. El lenguaje se esforzaba por expresar este nuevo ideal. Se acuñaban nuevas voces basadas en el vocablo *monos* (solo) [10]. Aparecían palabras tan «monásticas» como *áskesis* (ascetismo), *anachóresis* (separación), *koinobion* (vida común). Tales vocablos se forjaron fuera del cristianismo y anteriormente a los primeros Padres del yermo. Todo esto correspondía, evidentemente, a una necesidad que se estaba experimentando. El deseo de una paz profunda y verdadera, de encontrar a Dios y permanecer con él en la soledad engendraba la vaga aspiración de establecerse en el desierto, muy lejos del ruido y de la vana agitación de las ciudades.

De ordinario, como acabamos de ver, buscaban los escritores a sus «monjes» en países más o menos exóticos. Con todo, sin salir del mundo grecorromano, era posible encontrar fenómenos análogos a lo que iba a ser el monacato cristiano. No, por cierto, entre los sacerdotes y en los templos, sino entre los filósofos y en determinadas escuelas de filosofía [11].

La filosofía, que es investigación, búsqueda, cultivo y amor de la sabiduría, no implica tan sólo el deseo de hallar la verdad intelectual y abstracta, sino que se ocupa también del modo de traducirla en actos en el marco concreto de la existencia coti-

[9] Id., *Sur une nouvelle édition*... p.476.

[10] Así, *monastérion* (vivienda del solitario), *mónosis* (soledad), *mondgrion* (paraje desierto). *monasmos* (estado de solitario), *mondzein* (vivir como solitario), *monotes* o *monoticós bíos* (vida solitaria), etc.

[11] Véase, por ejemplo, J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristlicher Askese*: Berichte über die Verhandlungen der sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse B.106 Heft 4 (Berlín 1961). Es una obra llena de erudición que pasa revista, de un modo completo y preciso, a todas las prácticas ascéticas atribuidas a las escuelas filosóficas; pero, por desgracia, está todavía muy influenciada por las ideas apriorísticas corrientes entre los eruditos, principalmente en Alemania. Según Leipoldt, en efecto, la filosofía helena explica todas las formas de ascetismo existentes tanto en el judaísmo y en el cristianismo como en las otras religiones del Mediterráneo. Pablo, judío helenizado, y, sobre todo, el evangelista Lucas, griego de origen, son los responsables de haber introducido el ascetismo en la Iglesia, puesto que ni Jesús ni la primitiva comunidad cristiana lo conocían. Las ideas de los filósofos cínicos y pitagóricos con las que Lucas y Pablo habían empañado la pureza del Nuevo Testamento, sedujeron a San Antonio y le movieron a renunciar al mundo y retirarse al desierto. Los filósofos, por lo tanto, son, según Leipoldt, los padres del monacato cristiano.

diana. Quien dice «sabiduría», dice vida conforme a la razón y no sólo, ni principalmente, puro conocimiento intelectual. Enseñan los filósofos cómo pensar, pero también cómo vivir. Por eso, en el mundo grecorromano desempeñaban el oficio de directores espirituales. Algunos ponían de relieve ciertos valores morales que más tarde representarían un papel importante en el ideal monástico cristiano; enseñaban un sistema ético muy desarrollado; pensaban alcanzar, mediante un ascetismo esforzado y constante, el fin supremo de librarse enteramente de la tiranía de las pasiones y alcanzar la perfecta *apátheia* (impasibilidad) y *autarquía* (independencia y autodominio).

«La instrucción y la filosofía requieren, evidentemente, mucha soledad y retiro», escribe Dión Crisóstomo [12]. Otras máximas parecidas corrían entre los griegos, la raza filosófica por excelencia. Y puede decirse sin exagerar que, anteriormente a la *anachóresis* cristiana y al mismo tiempo que ella, existió una *anachóresis* filosófica. El mismo estudio científico del vocabulario lo muestra claramente. Así, por ejemplo, Jámblico, en su *Vida de Pitágoras*, usa la frase *monázein en tais eremíais* (llevar vida solitaria en el desierto), en la que el verbo *monázein* es empleado ya, muy probablemente, como término técnico. *Anachórein* y *anachóresis* son vocablos que se hallan con frecuencia en los escritores neopitagóricos y estoicos cuando tratan de su propio género de vida. Marco Aurelio expresa su anhelo de soledad filosófica cuando se dice a sí mismo: Los hombres «buscan para sí casas de campo, lugares de refugio en la orilla del mar o en los montes. Y tú también ansías tales cosas». Pero el emperador, apresado por altos deberes de Estado, no puede permitirse tales ocios; su única solución consiste en «retirarse dentro de sí mismo», como escribe a renglón seguido [13].

Desde nuestro punto de vista, resulta particularmente interesante el pitagorismo, tanto por sus rasgos característicos como por su larga historia, que abarca por lo menos ocho siglos (desde el VI a.C. hasta el fin del Imperio romano) [14]. Cierto que Pitágoras no legó ningún escrito. Conocemos su doctrina a través de sus discípulos, quienes no concuerdan siempre entre sí. Cierto también que hay que clasificar decididamente entre los productos de la leyenda o de la imaginación del autor buena parte de lo que leemos en la obra de Jámblico *De vita pythagorica*, que pertenece plenamente al género literario de

[12] H. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia* t.2 (Berlín 1893) p.261.

[13] Marco Aurelio, *Meditaciones* 4,3. Para el retiro filosófico, véase el hermoso capítulo «The Inclination to Retirement» del libro de A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley-Los Angeles 1960) p.53-67.

[14] Véase, sobre todo, P. Jordan, *Pythagoras and Monachism*: Traditio 16 (1961) 432-441.

moda, esto es, la descripción idealizada de hermandades religiosas. Son cosas que hay que tener muy presentes. Es evidente, con todo, que tales fuentes nos presentan a Pitágoras ante todo como reformador religioso. Era su divisa: «Sigue a Dios»; su más ferviente deseo, que sus discípulos alcanzaran la contemplación mística. Platón le tributa una gran alabanza al escribir en su *República* que «se hizo digno de gran respeto por su singular manera de vivir; y aún ahora sus seguidores, que todavía hablan de un género de vida pitagórico, aparecen como algo especial entre los otros hombres» [15].

La comunidad pitagórica era—siempre de acuerdo con las mencionadas fuentes históricas—una asociación religiosa, una escuela de piedad, moderación, obediencia, orden y virtud. Se basaba en el concepto de *koinonía* o *syngéneia*, es decir, de amistad, de compañerismo, de amor fraterno; concepto fundado, a su vez, en la convicción profunda de que no sólo los hombres, sino todos los seres forman una inmensa familia, pues todos son hijos de Dios en sentido propio y estricto. Funcionaba como sociedad secreta; partes esenciales de la doctrina pitagórica eran consideradas como arcanos, reservados a los iniciados. Sólo se podía ingresar en la comunidad después de superar un riguroso examen de admisión, una primera prueba que duraba tres años, y una segunda que duraba cinco. Al principio de este segundo «noviciado», renunciaba el candidato a sus propios bienes en favor de la comunidad. A lo largo de todos los años de probación, debían guardar los novicios ininterrumpido silencio, sin duda por considerar que el dominio de la lengua es la más difícil de las virtudes; pero practicaban también la obediencia al maestro y escuchaban sus enseñanzas con gran devoción. Desde el día de su iniciación llevaban los pitagóricos un vestido distintivo y observaban un horario regular. Una de sus prácticas más relevantes era el examen de conciencia diario. Comían en comunidad de acuerdo con un régimen dietético estrictamente vegetariano; antes y después de las comidas rezaban y mientras tomaban el alimento escuchaban la lectura que hacía el más joven de los miembros de la comunidad, y al final, los consejos e instrucciones del más anciano. En la *Vida de Apolonio de Tiana*, el «hombre divino», unido estrechamente a Dios y lleno del Espíritu, se nos presenta como un «monje» completamente despegado de las cosas del mundo. Apolonio era, al decir de su biógrafo, un pitagórico porque «despreciaba el vino, la carne y los vestidos de lana,

[15] A.-J. FESTUGIÈRE, *Sur une nouvelle édition*... p.476; P. JORDAN, *Pythagoras*... p.433.

vestía de lino y andaba descalzo, se dejaba crecer el pelo, llevaba los ojos bajos y había prometido castidad perpetua»[16].

Para los filósofos cínicos nada tenía valor en este mundo a excepción de la virtud y la tranquilidad. Manifestaban un desdén olímpico de los bienes materiales. Antístenes de Atenas decía: «Prefiero volverme loco a probar el placer». Diógenes se hizo mendigo, dormía en un tonel; viendo a un muchacho bebiendo agua en la palma de la mano, tiró su copa por innecesaria. Crates de Tebas se desprendió de sus riquezas, se juntó con los cínicos y empezó a vivir como un pordiosero. Sócrates llegó a ser dechado de renuncia; Arriano pone en sus labios estas palabras: «Dios me ha enviado a vosotros como un ejemplo; no tengo bienes, ni casa, ni mujer, ni hijo, ni siquiera una yacija, ni utensilios»[17].

Heredaron los estoicos buena parte del ideal de los cínicos, cuyas tradiciones respetaban en grado sumo. Su moral era austera, exigente. Epicteto parece describir al monje cristiano cuando entona el *Elogio del cínico:*

> «No es el hábito lo que hace al cínico, ni la larga barba. Y en primer lugar nadie lo es sin vocación. Empezar una cosa tan grande sin ser llamado, sin la ayuda de Dios, es exponerse a su cólera.
>
> El cínico debe ser indiferente ante la vida, la muerte, el destierro. ¿Puede por ventura ser realmente desterrado? A cualquier parte que vaya, ¿no podrá conversar con Dios?
>
> Debe predicar con el ejemplo. Miradme. No tengo ciudad, ni casa, ni dinero, ni esclavo. Me acuesto sobre la tierra desnuda. No tengo mujer ni hijo, pero poseo el cielo y la tierra y un pobre manto. ¿Qué me falta?»[18]

Desde sus mismos orígenes, la filosofía moral de los estoicos se distinguió por la atención que prestaba a Dios y al sentimiento religioso; ni siquiera Platón, con su doctrina acerca de la ascensión y asimilación de Dios, alcanzó las alturas de la teología estoica. Tal vez únicamente se le puede comparar el neoplatonismo, síntesis religiosa de la filosofía griega y las místicas aspiraciones del mundo oriental. El neoplatonismo está impulsado por el deseo de librarse de la materia y alcanzar al Uno, el Dios supremo, principio y fin de todas las cosas. Con este solo objeto enseñaban y practicaban sus seguidores una gran austeridad de vida. Plotino, el fundador de la escuela, fue un asceta completo: no se casó, no comía carne, reducía el sueño a lo estrictamente indispensable, no se bañaba nunca. Porfirio,

16 FILOSTRATO, *Vita Apollonii* 6,11.
17 ARRIANO, *Dissertationes* 4,8,31.
18 EPICTETO, *Pláticas* 3,22. Citado por A. BREMOND, *Le moine et le stoicien:* RAM 8 (1927) 30.

su discípulo más allegado, fue todavía más allá e impuso al filósofo una vida «más que monástica» [19].

Otros ejemplos de ascetismo fuera de la religión revelada podrían aducirse. Bastan los citados para comprobar las sorprendentes analogías y coincidencias de vocabulario con el monacato cristiano que ofrecen a primera vista. Pero nunca ha podido probarse la existencia de lazos de dependencia directa [20]. El monacato cristiano no es hijo ni de las formas ascéticas del hinduismo o del budismo, ni de las comunidades pitagóricas, ni de cualquier otra manifestación pareja.

Un análisis un poco detenido de estas semejanzas es suficiente para descubrir que en la mayor parte de los casos se trata de meras afinidades accidentales, superficiales o aparentes. Sobre todo aparece claro cuando se investigan los motivos. Los monjes cristianos, por ejemplo, se retiran a la soledad para seguir a Cristo y buscar a Dios, mientras que la renuncia de los monjes del hinduismo y del budismo está inspirada por la convicción de que el mundo, la persona misma, es una pura y nefasta ilusión *(maya)* y por el deseo de evadirse de la cautividad de la vida individual y del ciclo de las reencarnaciones para fundirse con el gran Todo impersonal o penetrar en el *nirvana*. Algunos filósofos—lo hemos visto—practicaron la castidad perfecta, llevaron una vida austera, fueron vegetarianos. Pero ¿por qué? Entre los pitagóricos descubrimos en el fondo la creencia en la metempsicosis, como entre los hindúes. El cuerpo *(soma)* es para ellos el sepulcro *(sema)* del alma, que procede de un mundo superior y se ve obligada a llevar una vida de expiación y destierro sobre la tierra a causa de un pecado cometido en una vida anterior. El ascetismo de Pitágoras y sus discípulos sólo se explica como parte esencial del proceso que conducirá al alma a su definitiva liberación. Otros motivos se apartan igualmente de la auténtica doctrina ascética del cristianismo. Así, su abstinencia de carne dimanaba lógicamente de la creencia de que todos los seres vivientes son hijos de Dios en sentido estricto.

Tampoco puede aceptarse el paralelismo que se ha establecido entre el «hombre divino» del pitagorismo y el monje cristiano. Existe, en efecto, una distinción radical entre el «hombre divino» *(theios ánthropos)* y el «hombre de Dios» *(Theoú ánthropos)* de las fuentes literarias del monacato primitivo. El sabio pitagórico era considerado como un «hombre divino» y

[19] D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile* (Maredsous 1949) p.72.

[20] Aunque se haya intentado muchas veces. Ya hemos citado la tesis de H. Weingarten (nota 1) y la de J. Leipoldt (nota 11). Otros historiadores han atribuido los orígenes del monacato cristiano al budismo, al orfismo, etc.

aun como un dios, porque su único título para presentarse en calidad de mensajero de Dios consistía en su propia participación en la naturaleza divina [21]. Escribe San Atanasio que San Antonio sentía vergüenza de comer [22], y en seguida se piensa en el influjo de la *Vida de Pitágoras* en la del insigne anacoreta; mas, en realidad, si San Antonio y otros monjes antiguos se avergonzaban de comer, era porque pensaban en el alimento espiritual y porque esta servidumbre humana les impedía estar unidos siempre con Dios conscientemente, mientras Pitágoras no debía ser visto mientras comía para no perder la consideración de «hombre divino». Si hay innegables analogías entre Pitágoras, según lo presentan sus discípulos, y San Antonio, conforme a la imagen que nos ha transmitido San Atanasio, las discrepancias resultan mucho mayores. Probablemente utilizó San Atanasio la *Vita Pythagorae*, pero no hay duda que, para el ilustre biógrafo, el «hombre de Dios», Antonio, constituye una prueba viva de la enorme superioridad del asceta cristiano sobre el «hombre divino» pagano, encarnado por Pitágoras. En los orígenes del monacato se nos presenta, no el «hombre divino» del helenismo, el filósofo, sino el Hombre-Dios, Cristo. Los principios de la vida monástica hay que buscarlos en el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, en los mártires y en los ángeles. En el «hombre de Dios» cristiano, el «hombre divino» del helenismo encuentra su auténtica realización y redención [23].

Parecidos rasgos separan el ideal y la vida del monacato cristiano de las doctrinas de origen platónico o neoplatónico. Este ascetismo filosófico estriba en la necesidad de repudiar las condiciones sensibles que mantienen al hombre como sepultado en su propio cuerpo, o, desde otro punto de vista, es considerado como un método puramente intelectual para desprender el espíritu de formas inferiores de conocimiento y abrirlo a la contemplación de las ideas desencarnadas, desde la que podrá pasar finalmente a la contemplación del Uno o del Bien.

Por lo que se refiere al estoicismo, es bien conocida la estima en que la tradición cristiana ha tenido muchas de las sentencias de Epicteto y Marco Aurelio, cuyo estilo se parece a veces al del Evangelio y son de una innegable y exquisita belleza. « ¿Qué otra cosa—escribe Epicteto—puedo yo, viejo y bal-

21 El paralelismo entre el «hombre divino» y el «hombre de Dios» es notable, pero más evidentes son todavía las diferencias que ha subrayado A.-J. FESTUGIÈRE, *Sur une nouvelle édition...* p.489-494.

22 *Vita Antonii* 45.

23 Véase el hermoso estudio de B. STEIDLE, «*Homo Dei Antonius*». *Zum Bild des «Mannes Gottes» im alten Mönchtum: Antonius Magnus Eremita:* SA 38 (Roma 1956) 148-200.

dado, sino cantar a Dios? Porque si ruiseñor fuera, hiciera el oficio de ruiseñor; si cisne, el de cisne. Ahora bien, soy ser de razón: cantar debo a Dios» [24]. Pero, si nos preguntamos a qué Dios dirige sus cantos el filósofo, no tenemos más remedio que contestar que no se trata de un ser personal: su Dios sigue siendo la *Razón* impersonal del estoicismo primitivo. Hay que reconocer, por lo demás, que tales flores del espíritu religioso no brotan espontáneamente de la enseñanza tradicional del Pórtico, sino de las profundas aspiraciones de las almas. La ética de los discípulos de Zenón, con su ideal de impasibilidad *(apátheia)* y tranquilidad de espíritu *(ataraxía)*, exige indudablemente de quienes las profesan una gran fuerza de voluntad, pero en el fondo disimula un orgulloso desespero. Fundamentalmente, no es otra cosa sino el intento de encastillarse en el propio yo para escapar al misterio, a la falta de solución.

No fueron, decididamente, los filósofos los padres del monacato. Los primeros monjes cristianos que manejaron la pluma rechazan explícita o implícitamente esta relación y hacen hincapié en la necesidad de basar su ascesis en razones evangélicas. San Jerónimo, por ejemplo, escribiendo a un tal Juliano, le recuerda: «Desprecias el oro. También lo despreciaron los filósofos del mundo» [25]. Escaso es el mérito de tal proceder si no va acompañado de un elemento positivo: el intento y la voluntad de seguir a Cristo. No prometió el Señor la recompensa eterna a quienes han dejado todas las cosas, «porque incluso el filósofo Crates y otros renunciaron a las riquezas», sino a quienes lo dejaron todo para seguirle, «lo cual es propio de los apóstoles y los creyentes» [26]. Tan convencidos están los monjes de que ni su ideal ni su modo de vivir proceden de concepciones filosóficas difundidas por el mundo helénico, que en amplios sectores geográficos reivindican para sí el título de «filósofos», ya que quienes lo ostentan no cultivan la verdadera sabiduría. En San Juan Crisóstomo, en Teodoreto de Ciro y en otros autores, el término «filosofía» es sinónimo de «vida monástica» [27].

El hecho de no deber su existencia ni su inspiración esencial a influencias extrañas al cristianismo no significa, con todo, que el monacato primitivo se viera completamente libre de impactos e infiltraciones procedentes de tradiciones filosóficas y corrientes espirituales del «mundo exterior». Nadie ni nada

[24] *Pláticas* 1,16,20-21. Traducción de P. Jordán de Urríes.
[25] *Ep.* 118,5.
[26] San Jerónimo, *In Matth.* 3,19.
[27] Véase G. Penco, *La vita ascetica come «filosofia» nell'antica tradizione monastica*: SM 2 (1960) 79-93.

puede escapar de la influencia del medio ambiente. San Pacomio, el gran padre del cenobitismo, estaba «completamente lleno de la sabiduría del antiguo Egipto» [28]. Es posible que el monacato de la India aportara algunos elementos a la formación del monacato cristiano en Siria a través del maniqueísmo [29]. Y si se habla con toda franqueza del platonismo o del estoicismo de los Padres, ¿por qué no admitir que la doctrina de ciertos monjes, como Evagrio Póntico o Juan Casiano, debiera no poco a su formación filosófica en el mundo? [30]

El «monacato judío»

El problema de los orígenes monásticos ha suscitado nuevo interés a raíz de los sensacionales descubrimientos de manuscritos hebreos que a partir de 1946 tuvieron lugar en la región de Qumrân. Son los llamados «rollos del mar Muerto». Algunos contienen textos bíblicos. Entre los textos no bíblicos destacan los que nos ilustran acerca de la vida y la ideología de una comunidad judía que floreció en el desierto de Judá desde el siglo II antes de Cristo hasta cerca del año 70 después de Cristo y a la que pertenecían los manuscritos descubiertos [31].

Las excavaciones llevadas a cabo en Qumrân desde 1951 han desenterrado las ruinas de lo que se ha llamado cada vez con más frecuencia un «monasterio» esenio. Las dimensiones del conjunto—650 m^2—y la amplitud de las distintas dependencias demuestran el carácter comunitario de los edificios. Una gran sala servía para los actos litúrgicos y el banquete sagrado de la comunidad. En torno a un patio estaban situados el *scriptorium*, la cocina y un depósito de vajilla; en la parte oriental del monasterio, algunas dependencias secundarias: un molino para cereales, un horno para cocer el pan, varios silos,

[28] L.-TH. LEFORT, *Saint Pachôme et Amen-em-ope:* Le Muséon 40 (1927) 65-74.

[29] Es la tesis defendida por A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient* t.1 p.167-169.

[30] En *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (L. BOUYER, J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE y L. COGNET, *Histoire de la spiritualité chrétienne* t.1, París 1960) reacciona vigorosamente L. Bouyer contra los que pretenden descubrir fuentes filosóficas en la primitiva literatura cristiana y monástica. Dicha espiritualidad, según él, posee una originalidad irreductible, pese a las diversas terminologías filosóficas en que ha sido expresada. Actitud tan decidida contiene, a mi entender, mucha verdad. A menudo transformaron los escritores cristianos los conceptos que tomaban prestados a la «sabiduría exterior», como a veces la llaman. Pero no cabe duda que la filosofía grecorromana, así como otras corrientes intelectuales de la época, ejercieron un influjo más o menos profundo en los autores monásticos.

[31] La bibliografía sobre Qumrân es muy extensa. Puede verse una buena selección en A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto: balance de veinticinco años de hallazgos y estudios:* BAC 317 (Madrid 1971) p.3-10. Para la historia de los descubrimientos de Qumrân y regiones circunvecinas, así como para la publicación de los textos descubiertos, véanse las páginas 16-90. El monacato de Qumrân ha sido estudiado repetidamente; mencionemos sobre todo E. F. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls* (Londres 1960), y J. VAN DER PLOEG, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, en *Il monachesimo orientale* (Roma 1948) p.321-339. Más bibliografía en A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos...* p.7.

una tintorería; en la zona sur, una instalación de alfarería muy interesante; un establo, varios almacenes, un estanque de sedimentación, seis cisternas, unos baños y un lavadero completaban el monasterio. Si a esto se añaden las instalaciones industriales descubiertas en Ain Fesja, a dos kilómetros de Qumrân y pertenecientes a la comunidad, y los cultivos agrícolas de los alrededores, tenemos un conjunto que evoca espontáneamente la imagen de una abadía medieval, con vida propia, independiente y cerrada en sí misma.

No todos los que componían la comunidad vivían en el monasterio. Nos consta la existencia de grupos parciales, compuestos por diez miembros, que gozaban de cierta autonomía; en veinticinco cuevas de los alrededores se han encontrado huellas de habitación humana contemporánea de la de Qumrân; otros posiblemente vivían en tiendas. Así, pues, parece que Qumrân era la casa madre de una serie de pequeñas comunidades esparcidas por la región, que se reunían en ella para celebrar juntamente sus principales fiestas. Todos sus muertos, además, eran enterrados en el cementerio contiguo. Del número de tumbas—mil doscientas, perfectamente alineadas—parece desprenderse que el promedio de los monjes oscilaría entre ciento cincuenta y doscientos [32].

Los descubrimientos de Qumrâm han vuelto a replantear el viejo problema de las relaciones entre los monjes cristianos y los esenios, de quienes escribe Plinio en su *Historia natural*:

> «En la parte occidental del mar Muerto, distanciados prudentemente de sus aguas malsanas, viven los esenios; pueblo singular y admirable entre todos los pueblos de la tierra: sin mujeres, sin amor y sin dinero, con la sola compañía de las palmeras. Se renueva regularmente gracias a la nutrida afluencia de los que se ven empujados hacia allá por el hastío de la vida y los reveses de la fortuna. De esta manera se perpetúa a través de los siglos este pueblo en el que nadie nace: tan fecundo ha sido para ellos el tedio y el fastidio de los demás» [33].

La inmensa mayoría de los críticos identifican con razón la comunidad de Qumrân con la secta de los esenios. La descripción de Plinio correspondería exactamente, según ellos, a las actuales ruinas, situadas a unos dos kilómetros al oeste del mar Muerto y a unos cuantos de la antigua ciudad de Engaddi.

Ni el Nuevo Testamento ni el Talmud mencionan a los esenios. Su existencia nos es conocida por el citado texto de Plinio y las descripciones más detalladas que encontramos en Filón

[32] A. González Lamadrid, *Los descubrimientos...* p.90-98.

[33] Plinio el Joven, *Historia naturalis* 5,73; traducción A. González Lamadrid. Para los esenios, véanse P. Lamarche, *Esséniens:* DS 4,1345-1346; J. Camignan, *Esséniens:* DTC, Tables, 1268-1267 (bibliografía).

y Flavio Josefo, así como también por las referencias de segunda mano que nos proporcionan Hipólito, Porfirio, Epifanio, Sinesio de Cirene y todavía otros[34]. En general, se trata en estos textos de descripciones altamente idealizadas, idílicas.

Filón de Alejandría nos habla asimismo con evidente admiración de los terapeutas, especialmente numerosos en Egipto, y más concretamente en los alrededores del lago Mareotis. Solitarios judíos—hombres y mujeres—, vivían en casitas o cabañas individuales, que el filósofo judío llama *monasteria*, aunque no muy alejadas entre sí. Renunciaban a sus bienes y dedicaban todo su tiempo a ejercicios espirituales: la meditación de la Biblia, la oración, la contemplación, el canto de salmos e himnos, que ellos mismos solían componer. Su régimen dietético era extremadamente austero: cuando más, tomaban una sola comida diaria—algunos comían tan sólo cada tres días; otros cada seis—, se contentaban con pan y sal, a lo que añadían a veces un poco de hisopo, y sólo bebían agua. Cada semana se reunían en una especie de oratorio, en el que se mantenía una rigurosa separación entre hombres y mujeres, y escuchaban la explicación de las Escrituras, que corría a cargo del más anciano de la comunidad. Cada siete semanas celebraban una reunión más solemne. A las oraciones comunes seguía la homilía del presidente y el canto de un himno por su compositor, al que la asamblea contestaba con el estribillo. A continuación se celebraba un ágape sumamente parco, puesto que consistía sólo en pan, sal y unos pocos granos de hisopo, y agua para beber. Luego empezaban las vigilias, que duraban hasta la aurora y en las que cantaban a dos coros, uno masculino y otro femenino. Al romper el día rezaban la oración de la mañana, y cada uno de los ermitaños y ermitañas regresaba a su respectiva morada. Su ideal—añade Filón—es la vida contemplativa y, «considerando la continencia como el fundamento del alma, elevan sobre ella todo el edificio de las virtudes» [35].

El «movimiento esenio»—al que de un modo y otro pertenecieron los terapeutas—se distinguía por su pluralismo. Aunque su espíritu era uno y único, sus manifestaciones resultan un tanto diversas. No todos sus adeptos, que hallamos tanto en Palestina como en la diáspora, practicaban la castidad perfecta ni un ascetismo riguroso; los había que estaban casados, y los que eran propiamente ascetas no seguían el mismo estilo

[34] Referencias en P. LAMARCHE, *Esséniens*, col.1345, y en A. GONZÁLEZ LAMADRID, quien da la traducción castellana.

[35] FILÓN, *De vita contemplativa* 4,34. Para los terapeutas, véase A. GUILLAUMONT, *La solitude des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien*, en *Philon d'Alexandrie*. Colloques nationaux du CNRS (Lyón, sept. 1966) (París 1967) p.347-359; ID., *Philon et les origines du monachisme*: ibíd., p.361-373.

de vida. Algunos formaban una especie de comunidades monásticas, como los de Qumrân, y renunciaban al matrimonio y a la propiedad privada en orden a obtener la perfección. Antes de ser admitidos se los sometía a un año de lo que llamaríamos hoy postulantado y dos de noviciado. En la ceremonia de la profesión prestaban un «juramento formidable». Los miembros indignos eran expulsados sin contemplaciones. Todos practicaban la ascesis y distribuían su tiempo entre la oración, el trabajo manual y el estudio de las Escrituras.

Sobre la vida y mentalidad de la comunidad de Qumrân nos informan, además de las fuentes arqueológicas, cinco textos principales hallados en las cuevas de los alrededores: la llamada *Regla de la comunidad*, de carácter en parte doctrinal, pero principalmente práctico y ceremonial; la *Regla de la congregación*, primer anexo de la *Regla de la comunidad*; el *Libro de los himnos*, que no parecen compuestos para ser cantados en comunidad, puesto que su contenido es individualista y describe la experiencia de una persona muy concreta, sin duda el llamado «Maestro de justicia»; el *Comentario de Habacuc*, en el que se aplica el texto del profeta a personas y acontecimientos del tiempo del comentarista; la *Regla de la guerra*, que describe la lucha de cuarenta años entre «los hijos de la luz» y los «hijos de las tinieblas».

Estos documentos patentizan una concepción muy elevada de la vida espiritual. Exigía la *Regla* de quienes la abrazaban un serio compromiso de convertirse de todo corazón a la ley de Moisés. El ideal propuesto se cifraba en participar en la vida de los ángeles—penetrar en la compañía de los ángeles es una especie de *leimotiv* en los escritos de Qumrân—, pues son los únicos verdaderos servidores del verdadero culto. En la *Regla* hallamos ya la trilogía monástica de la *lectio*, la *meditatio* y la *oratio*, la oración continua y la confesión de los pecados. Los cenobitas de Qumrân se separaban consciente y valerosamente de la gran comunidad judía, que se estaba helenizando más y más, y abrazaban la vida comunitaria como una «alianza santa». Poseían una doctrina de la contemplación tan perfecta como la de los terapeutas de Filón. Conocían toda una mística de la luz y de misterios revelados, contemplados por el Maestro de justicia y transmitidos por él a sus discípulos sirviéndose de una nueva interpretación de las Escrituras, cuyo sentido se hallaba admirablemente fecundado por su propia experiencia. En una palabra, continuaban aquellos piadosos israelitas la mística tradición del desierto, tan estimado por el pueblo de Dios. Seguramente sin darse cuenta del todo, actuaban como

representantes escogidos de todo el judaísmo al internarse en el yermo con la intención de preparar la venida del Mesías llevando una vida de gran santidad [36].

Los hombres de Qumrân practicaban obras de supererogación que evidentemente no podía exigir en modo alguno la más rigorista interpretación de la ley de Moisés. Así, la renuncia a la propiedad privada en beneficio de la comunidad, la obediencia a las leyes de ésta y a la perfectamente establecida jerarquía de superiores y oficiales, y especialmente el celibato, que sin duda guardaban todos [37]. Oraban juntos tres veces al día, «al comienzo de la luz, cuando está en la mitad de su carrera y cuando se retira a la habitación que le ha sido asignada» [38]. La lectura de la Biblia ocupaba un lugar importante de su vida. Quienes deseaban ingresar en el monasterio debían someterse a una larga prueba: un período de postulantado, de duración indeterminada, y dos años de noviciado. Al final del primer año, la asamblea preguntaba al instructor si el novicio tenía el Espíritu de Dios, si se mantenía firme en su propósito, si se sometía a las observancias. Terminado el segundo año, decidía la asamblea entera si debían admitirlo o no. En caso afirmativo, recitaba el candidato una fórmula de confesión de sus pecados y emitía un juramento solemne en presencia de todos. Luego pasaba a formar parte de uno de los grupos de diez monjes en que se dividía la comunidad, cada uno de los cuales tenía al frente un sacerdote.

Las analogías entre estas costumbres y las del monacato cristiano saltan a la vista. Después de describir el estilo de vida de los cenobitas coptos, concluye San Jerónimo: «Tales refiere Filón, imitador del estilo platónico, haber sido los esenios; tales Josefo, el Livio griego, en la segunda historia de la cautividad judía» [39]. Y un franciscano de nuestros días: «El monacato cristiano está demasiado cerca de varias instituciones de Qumrân para no deberles las formas de su organización» [40]. Con todo, es preciso admitir que no existen relaciones directas de paternidad y filiación entre el monacato cristiano y el judío según nos permiten conocerlo las fuentes históricas disponibles. ¿Podrán probarse estas relaciones con otros documentos

[36] Cf. Is 40,3ss.
[37] Cierto que en el cementerio de Qumrân se han encontrado restos de unos pocos esqueletos femeninos, pero esto puede tener diversas explicaciones; no se opone necesariamente a un compromiso de celibato.
[38] *Regla de la comunidad* 10,1.
[39] *Ep.* 22,35.
[40] B. RIGAUX, *L'idéal d'un moine de Qumrân à la lumière des écrits de la Mer Morte:* Revue générale belge 98 (1962) 1-19. F. S. Pericoli Rindolfini *(Alle origini del monachesimo: le convergenze esseniche,* Roma 1966) defiende la procedencia del monacato cristiano del judío, sin lograr el fin que se propone.

que tal vez se descubran? Por ahora sólo es cierto que el monacato cristiano no apareció hasta la segunda mitad del siglo III y que el monasterio de Qumrân fue destruido el año 78. Y si posteriormente subsistieron otras comunidades esenias de las que pudieron tomar modelo los primeros monjes cristianos, aparecen éstos en una época en que la Iglesia estaba tan lejos de la Sinagoga y le era tan contraria, que la imitación consciente de una institución judía parece sencillamente inimaginable.

Los monjes opinan sobre sus orígenes

Resulta curioso que en la inmensa investigación llevada a cabo desde el último tercio del siglo XIX hasta nuestros días acerca de los principios del monacato cristiano, se haya descuidado casi por completo el estudio de lo que pensaron las primeras generaciones de monjes sobre cuestión tan importante para ellos. No cometamos ahora semejante omisión.

Los fieles cristianos de los primeros siglos estaban tan persuadidos de la unidad de ambos Testamentos, que se tenían *por herederos de las promesas hechas al pueblo de Israel*. Creían firmemente que dichos Testamentos no eran dos realidades diferentes, sino dos partes o dos tiempos de una sola y única realidad, esto es, la historia de la salvación. De este modo, la historia de Israel no era para ellos pura y primariamente la historia del pueblo judío, sino la historia de la Iglesia de Cristo, de la que Israel fue figura y principio. Y esta historia de la salvación no ha terminado todavía, sino que prosigue en la vida de cada uno de los cristianos.

Tal es, en suma, el fondo ideológico sobre el que hay que situar la profunda convicción que tantas veces expresaron los monjes de la antigüedad de ser los sucesores, no precisamente de los terapeutas, esenios y cenobitas de Qumrân, sino de los ascetas judíos que figuran en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. San Jerónimo—un monje insobornable si lo hubo—, dando forma literaria a una antigua tradición de los Padres, trazaba este magnífico árbol genealógico a intención de San Paulino de Nola: «Cada profesión tiene sus caudillos». Los generales romanos tienen a los Camilos, Fabricios, Régulos y Escipiones; los filósofos, a Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles...; los obispos y presbíteros, a los santos apóstoles. Y prosigue literalmente:

> «En cuanto a nosotros, tenemos por caudillos de nuestra profesión a los Pablos, Antonios, Julianes, Hilariones y Macarios; y, para volver a la autoridad de las Escrituras, nuestro príncipe es Elías, nuestro

príncipe es Eliseo, nuestros guías son los hijos de los profetas que habitaban en el campo y en el yermo y fijaban sus tiendas junto a las corrientes del Jordán. Aquí entran también los hijos de Recab, que no bebían vino ni licor que embriague, habitaban en tiendas y son alabados por voz de Dios en Jeremías...» [41]

Otros autores monásticos de la antigüedad hacen remontar su árbol genealógico mucho más arriba, hasta alcanzar los mismos orígenes del género humano. Así, San Juan Crisóstomo compara a los solitarios de Siria con Adán cuando, «antes de su desobediencia, estaba revestido de gloria y conversaba familiarmente con Dios» [42]. Libre de toda preocupación profana, puro, dueño de sí mismo, en posesión de la íntima amistad de Dios, Adán se convierte en el ideal y prototipo de los monjes, en la raíz más profunda de su árbol genealógico. Como concluye rotundamente un oscuro Asterio de Ansedunum: *In Adam ergo monachorum primitiae dedicatae sunt* [43]. Lo que equivale a decir que Adán fue el primer monje.

Los solitarios antiguos conocían muy bien las Escrituras. Descubrieron en ellas el gran tema del desierto. Como es bien sabido, ocupa el desierto un puesto central en la historia y en la misma formación del pueblo escogido. Cuando quiso Dios desposarse con Israel, según la valiente imagen de la Biblia, lo condujo al desierto [44], y allí se realizaron los grandes prodigios de la predilección divina: los hijos de Jacob atravesaron milagrosamente el mar Rojo, comieron el maná, bebieron el agua que manó de la roca, fueron testigos de la gran teofanía del Sinaí. En el desierto se realizaron los desposorios de Dios con la humanidad. Pero el desierto no era sólo un paraíso de espirituales delicias: era también un lugar de prueba, de tentación y de lucha con los enemigos de Dios. En este desierto inhóspito y cruel se prepararon para su misión hombres de la talla de Abrahán, Jacob, Moisés, Elías e incluso el mismo Jesucristo.

En el desierto hallaron los monjes cristianos a sus predecesores. A veces son colectividades más o menos importantes; a veces, figuras individuales, destacadas, señeras. Pertenecen a la primera clase las hermandades carismáticas conocidas como los «hijos de los profetas», a quienes llama San Jerónimo los monjes del Antiguo Testamento, pues «se construían pobres chozas junto a las corrientes del Jordán, huían del bullicio de las ciudades y pasaban con unas pobres poleas y hierbas agres-

[41] *Ep.* 58,5.
[42] *In Matth.* hom.68,3.
[43] G. MORIN, *Un curieux inédit du IVe-Ve siècle. Le soi-disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des agapètes:* RBén 47 (1935).
[44] Cf. Jer 2,2-3.

tes»[45]; hemos visto ya cómo enumera también entre ellos a los hijos de Recab[46]; otra colectividad era la de los verdaderos israelitas que, rehusando amoldarse a la creciente impiedad, «anduvieron errantes, cubiertos de pieles de oveja y de cabra, necesitados, atribulados, maltratados..., perdidos por los desiertos y por los montes, por las cavernas y por las grietas de la tierra»[47]. Pero fueron sobre todo las grandes figuras, las casi sobrehumanas figuras de Elías y Juan Bautista, las que atrajeron especialmente la atención de los monjes antiguos al formar su árbol genealógico. Elías, el «varón de Dios», el profeta hirsuto, rodeado de una aureola de misterio, que se aparta del mundo y se acoge al desierto; casto, austero, hombre de oración y contemplación, que habla y discute con Dios, se convierte en el prototipo del monje, en la perfecta realización del ideal monástico. «Elías—dice San Gregorio de Nisa—, que vivió largo tiempo en las montañas de Galaad, fue el iniciador de la vida continente; y todos los que ordenan su existencia conforme al ejemplo del profeta son el ornato de la Iglesia»[48]. Juan Bautista, el nuevo Elías, suscita todavía mayores entusiasmos. Los textos que ponderan su grandeza como «monje» y modelo de monjes son innumerables[49]. He aquí, por ejemplo, uno de San Jerónimo:

> «Considerad, ¡oh monjes!, vuestra dignidad: Juan es el príncipe de vuestra institución. Es monje. Apenas nacido, vive en el desierto, se educa en el desierto, espera a Cristo en la soledad... Cristo es ignorado en el templo y predicado en el yermo... Dichosos los que imitan a Juan, el mayor de los nacidos de mujer. Esperaba a Cristo, sabía que vendría: sus ojos no se dignaban mirar otra cosa»[50].

En su genealogía no dudaban los monjes antiguos en incluir a otro personaje incomparablemente más ilustre que Juan: Jesucristo. Los Padres de la Iglesia—San Gregorio de Nacianzo, San Agustín, Casiano y otros—coinciden en afirmar que el verdadero fundador del monacato fue el Señor. Elías, Eliseo, Juan Bautista y otras grandes figuras del Antiguo Testamento pueden considerarse como precursores de los monjes; pero el monacato cristiano surge de la doctrina y del ejemplo de Cristo,

45 *Ep.* 125,7.
46 *Ep.* 58,5.
47 Heb 11,37-38.
48 *Hom. in Cant.*: MG 44,924. Antes de la aparición del monacato, Elías apenas había sido propuesto como modelo de vida perfecta; mas desde los tiempos de los Padres del yermo se alude constantemente a su ejemplo y los monjes se inspiran en él en su vida espiritual. Véanse: G. Bardy, *Le souvenir d'Élie chez les Pères grecs*, en *Élie le prophète* t.1: Études carmélitaines (Brujas-París 1956) 131-158; Hervé de l'Incarnation, *Élie chez les Pères latins*: ibid., p.179-207; C. Peters, *Élie et l'idéal monastique*, en el artículo *Élie (le prophète)*: DS 4,567-571; Jeanne d'Arc, *Élie dans l'histoire du salut*: VS 87 (1953) 136-147.
49 Véanse algunos textos correspondientes a la época que nos ocupa en G. Penco, *S. Giovanni Battista nel ricordo del monachesimo medievale*: SM 3 (1961) 9-13.
50 *Hom. in Iohannem Evangelistam*: CC 78.517. Cf. ibid., p.516.

quien no sólo formuló los principios fundamentales de la espiritualidad monástica, sino que los puso por obra. Antes de empezar su vida pública se retiró al desierto y entre bestias salvajes ayunó y luchó con el demonio por espacio de cuarenta días [51]. Buscó la soledad de los montes para orar a su Padre [52]. Practicó el más absoluto desprendimiento de los bienes de este mundo: «Las raposas tienen cuevas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza» [53]. Modelo sublime de virginidad, de renuncia, de obediencia a la voluntad del Padre, de vida de oración, es Jesucristo el ideal del monje. «El que quiera venir en pos de mí—dice Jesús—, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame» [54]. Monje es aquel que realiza la divina vocación de imitar a Jesús [55]. El monje puede decir con Eusebio de Emesa, en uno de sus sermones sobre la virginidad:

> «Vimos a un hombre que no había contraído matrimonio, y aprendimos a no casarnos. Vimos a un hombre que no tenía donde reclinar su cabeza, y aprendimos a despreciar todas las cosas. Vimos a un hombre que andaba por los caminos, no para comprar y poseer cosa alguna, sino para enseñarnos a abandonar los bienes que nos pertenecían. Vimos a un hombre que ayunaba para enseñarnos a ayunar, no con palabras, sino con el ejemplo» [56].

La línea de ascendientes monásticos prosigue. Después de Jesús vienen los apóstoles, y con ellos la comunidad que se formó en Jerusalén. Los monjes no dudan un instante en declarar que son los continuadores de la «vida apostólica». San Jerónimo, por ejemplo, pone estas palabras en labios del Señor:

> «¿Quieres, ¡oh monje!, ser mi discípulo, o mejor, quieres ser discípulo de mis discípulos? Haz lo que hizo Pedro, lo que hicieron Santiago y Juan. Tenían un ojo que los escandalizaba: su padre, la barca, la red... Arrancan el ojo y siguen a Jesús. Por tanto, nadie debe decir: Tengo madre, tengo padre, hermano, hijo, esposa; tengo otros familiares entrañablemente amados. Los monjes son imitadores de los apóstoles: no podemos imitarlos si no hacemos lo que los apóstoles hicieron. Ningún monje, por consiguiente, debe decir: Tengo padre, tengo madre. Te contestaré: Tienes a Jesús: ¿por qué buscas estas cosas que están muertas? Quien tiene a Jesús, tiene padre, tiene madre, tiene hijos, tiene toda la parentela» [57].

La hermosa descripción del ideal de los primeros cristianos de Jerusalén que debemos a San Lucas ejerció poderoso influjo

[51] Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13.
[52] Mt 14,23. Cf. Lc 22,39.
[53] Mt 8,20.
[54] Mt 16,24.
[55] SAN BASILIO, *Ep.* 2,2: ed. COURTONNE, t.1 p.8.
[56] Hom. 7,8: ed. E. M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Émèse, Discours conservés en latin* t.1: Spicilegium Sacrum Lovaniense 26,180.
[57] *Hom. in Matth.* 18,7-8: CC 78,505. Cf. ID., *De principio Marci* (ibid., p.463); *Ep.* 38,5. Véase también *Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia* 3,3: CSCO 96,57.

sobre el monacato desde sus orígenes más remotos. Todas las cosas les eran comunes; se daba a cada uno lo que necesitaba; tenían un solo corazón y una sola alma» [58]. Estos textos aparecen constantemente en los documentos monásticos que nos legaron el cenobitismo copto, San Basilio y San Agustín. Casiano no vacila en presentar la primera comunidad cristiana de Jerusalén como fuente y origen del monacato cenobítico [59] en una tesis históricamente insostenible, pero espiritualmente válida, pues, aunque no pueda sostenerse que los primeros cenobios de Egipto se remontaban hasta la primera Iglesia de Jerusalén a través de una tradición ininterrumpida, es cierto que las enseñanzas de los apóstoles y el ideal que se proponía realizar la Iglesia jerosolimitana constituyen la base más firme en la que se asienta el cenobitismo cristiano. Los monjes se consideraban y eran considerados como los auténticos seguidores de la «vía apostólica» [60].

Así opinaban los monjes de la antigüedad sobre sus propios orígenes. Se consideraban como los continuadores de la genealogía de amigos de Dios que nos dan a conocer las Escrituras, sobre todo de aquellos que conocieron la experiencia del desierto y practicaron una vida más o menos semejante a la suya. «Esta ascendencia ha ilustrado al eremitismo y al monacato en general más que todas sus otras glorias» [61].

Los predecesores inmediatos de los monjes

En las primeras comunidades cristianas dominaba cierto rigorismo moral, cierto encratismo, que no era la ascesis que hallamos en toda religión y que el cristianismo integral exige, ni tampoco la condenación del cuerpo, corolario de una metafísica dualista, sino toda una serie de restricciones en el uso de los bienes materiales. No provenía este encratismo de la esencia de la religión cristiana, ni tampoco de influencias gnósticas, sino de corrientes pietistas judías a las que pertenecieron muchos de los primeros cristianos [62]. Se halla tanto entre los judeocristianos ortodoxos como en las sectas heterodoxas, que lo exageran y lo fundamentan en especulaciones desviadas o por lo menos discutibles [63]. Estas restricciones consistían en la abstinencia de vino y de ciertos alimentos,

[58] Act 2,44-47; 4,32 y 35.
[59] Sobre todo en *Instituta* 2,59 y *Collationes* 18,4-5.
[60] Para todo esto véase G. M. Colombás, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V:* SM 1 (1959) p.326-329; Id., *La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo:* Yermo 1 (1963) 274.
[61] I. Hausherr, *L'hésychasme...* p.24.
[62] J. Daniélou, *La théologie du judéo-christianisme* (Paris 1957) p.426-432.
[63] Cf. E. Peterson, *L'origine dell'ascesi cristiana:* Euntes Docete 1 (1948) 198-200.

como la carne, y en el aprecio excesivo de la virginidad y el celibato, que en muchos cristianos ortodoxos implicaba cierto desprecio del matrimonio, y en los heterodoxos, su condenación pura y simple.

Cuando las persecuciones empiezan a azotar cruelmente a la Iglesia, los cristianos fervientes cifran sus anhelos en dar su vida por el Señor. El martirio es considerado generalmente como la expresión suprema de la perfección evangélica, como la imitación del Señor hasta el extremo de lo posible [64]. Insisten en ello los Padres de la Iglesia. Pero, como la gracia del martirio no se concede a todos y las persecuciones se van haciendo cada vez más raras, se abre camino la idea de que la vida cristiana vivida con generosidad y abnegación es una confesión de la fe, un martirio incruento. Rufino de Aquilea expresa el común sentir de las Iglesias cuando escribe: «Hay dos clases de martirio: uno del alma, otro del cuerpo; uno manifiesto, otro oculto. El manifiesto tiene lugar cuando se mata el cuerpo por amor de Dios; el oculto, cuando por amor de Dios se arrancan los vicios» [65].

A los cristianos que llevaban una vida más perfecta y sacrificada, más desprendida de las cosas del mundo y más dedicada a la imitación del Señor, se les dieron varios nombres; los más corrientes fueron el de *vírgenes* para las mujeres y el de *continentes* para los hombres [66]. Son vocablos que señalan derechamente la nota esencial de su estilo de vida: el celibato. Era asimismo el celibato la característica que aducían como argumento para combatir las calumnias de los paganos los apologistas del siglo II. Anaxágoras, por ejemplo, cita el dechado de «hombres y mujeres que encanecen en la virginidad dentro de nuestras comunidades para unirse más íntimamente con Dios» [67]. Más tarde prevaleció, sobre todo en las Iglesias de Oriente, el nombre de *asceta* [68]. De este modo se hizo cada vez más patente la distinción entre los dos estilos de vida

[64] Cf. Jn 15,13.
[65] *In Ps.* 43: ML 21,819.
[66] Para las vírgenes y los ascetas de la Iglesia antigua puede verse: J. WILPERT, *Die Gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche* (Friburgo 1892); H. ACHELIS, *Virgines subintroductae* (Leipzig 1902); H. KOCH, *Virgines Christi:* TU 31 (Leipzig 1907) 59-112; F. MARTÍNEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église* (París 1913); H. KOCH, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (Tubinga 1931); M. VILLER-M. OLPHE GALLIARD, *L'ascèse chrétienne:* DS 1,960-968; M. VILLER-K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterezeit* (Friburgo de Brisgovia 1939); E. PETERSON, *L'origine dell'ascesi cristiana:* Euntes Docete 1 (1948) 195-204; F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva:* BAC 45 (Madrid 1949); R. METZ, *La consécration des vièrges dans l'Église romaine* (París 1954); D. AMAND DE MENDIETA, *La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la primière moitié de IV^e siècle:* RHE 50 (1955) 777-820; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient* t.1: CSCO 184 (Lovaina 1958); G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino* (Roma 1961).
[67] *Supplicatio pro christianis* 30.
[68] Del verbo griego *askeo*, en su acepción de «ejercitar» o «ejercitarse».

posibles en el seno de la Iglesia: «El primer género supera la naturaleza y la conducta normal, no admitiendo matrimonio ni procreación, comercio ni posesiones; apartándose de la vida ordinaria, se dedica exclusivamente, inundado de amor celestial, al servicio de Dios... El de los demás es menos perfecto... Para ellos se determina una hora para los ejercicios de piedad, y ciertos días son consagrados a la instrucción religiosa y a la lectura de la ley de Dios»[69]. En algunas Iglesias, especialmente en Siria, empezó a hablarse de los «justos» (cristianos ordinarios) y los «perfectos» (ascetas)[70].

Nuestra documentación acerca de las vírgenes es mucho más copiosa que la referente a los continentes. Los textos que les conciernen son especialmente abundantes a partir del siglo III. Apenas hubo Padre de la Iglesia que no dejara algún tratado o sermón sobre la virginidad consagrada a Dios. Sin embargo, conviene guiarse por la más rigurosa prudencia en la interpretación de tales textos si no se quiere caer en el error, bastante común, de leer en ellos más de lo que dicen.

Durante los tres primeros siglos de la Iglesia, las «vírgenes de Cristo» vivieron en sus propios hogares. No llevaban hábito o distintivo especial, ya que no puede considerarse como tal el velo con que comúnmente se cubrían la cabeza. Tomaban parte en la vida social: asistían a bodas y danzas, frecuentaban los baños. No hallamos entre ellas indicio alguno de vida comunitaria. Ni parece que se les asignara un lugar especial en el templo. La virginidad, con todo, era considerada como una profesión estable y definitiva para quienes la abrazaban libremente, con conocimiento de la comunidad y previa la aprobación, al menos implícita, del obispo. Ya existía de algún modo un voto de virginidad, si bien desconocemos su formulación precisa.

A lo largo del siglo IV, las cosas cambian notablemente. Las vírgenes cristianas son cada vez más numerosas. Abrazan su estado en una ceremonia litúrgica. Desde el momento de su «consagración» pasan a formar parte de un cuerpo jurídicamente constituido, ocupan un lugar de honor en los oficios litúrgicos. Poco a poco se les va confiando casi exclusivamente el ministerio de diaconisas.

No se cansan los Padres de la Iglesia de alabar a las vírgenes cristianas. Forman, según ellos, la parte más ilustre del rebaño de Cristo; son como blancos lirios, vasos consagrados, santuarios escogidos por el mismo Dios, estrellas radiantes

[69] EUSEBIO DE CESAREA, *Demonstratio evangelica* 1,8.

[70] En el segundo tomo de la presente obra se trata más especialmente este tema. Véase el índice.

del Señor, morada del Espíritu Santo, ángeles terrenos...[71]. «Nadie se admire si son comparadas a los ángeles las que se unen en desposorio con el Señor de los ángeles»[72]. El título de «esposas de Cristo» es, sin duda alguna, el más noble y glorioso de cuantos se les han dado. Que no era una pura hipérbole piadosa, lo demuestra el hecho de que la virgen infiel a su propósito era considerada como adúltera y sometida a severísima penitencia.

La virginidad, según la doctrina común, no consistía en la mera abstención de relaciones sexuales. Para Metodio de Olimpo, por ejemplo, implica la inocencia total[73]. Por eso se exige de las vírgenes de Cristo la práctica de una ascesis vigilante, el cultivo de todas las virtudes, una vida enteramente santa. Los Padres no se cansan de inculcárselo: eviten las reuniones mundanas, las fiestas bulliciosas, las familiaridades peligrosas; vistan modestamente y se comporten con sencillez y humildad; practiquen frecuentes ayunos, se abstengan de manjares delicados, se alimenten con moderación; no descuiden las velas nocturnas y otras prácticas ascéticas, que juzgan necesarias para conservar la virginidad. Deben estar despegadas de los bienes temporales, al menos interiormente; las riquezas sólo pueden servirles para practicar generosamente la caridad con los pobres menesterosos. Su verdadero tesoro son los bienes espirituales. La Escritura ha de ocupar en su vida un lugar verdaderamente único; deben leerla, escuchar su lectura, aprenderla de memoria, extraer a continuación el jugo de sus enseñanzas mediante la reflexión personal y alternar su lectura y meditación con la oración y el canto de los salmos. En realidad, los Padres identifican la virginidad plenamente vivida por amor de Cristo con la perfección de todas las virtudes. Y señalan a María, a la vez virgen y madre de Dios, como primicias, dechado y corona de las «vírgenes de Cristo».

Tal era el ideal que muchas vírgenes se esforzaron sinceramente por alcanzar. Nos consta de algunas que vivieron retiradas, humildes, pobres, ocupadas en orar, leer y meditar las Escrituras, trabajar en los menesteres que tradicionalmente eran considerados como propios de la mujer; ayunaban con frecuencia, se abstenían de comer carne y beber vino, y se mortificaban de otras maneras, a veces con exceso; practicaban las obras de misericordia corporales con los huérfanos, las viudas, los pobres y los enfermos, y las espirituales aconsejando, exhortando o consolando a quien lo hubiera menester.

[71] Véase F. de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas...* p.212-228.
[72] San Ambrosio *De virginibus* 1,3,11.
[73] *Symposium* 11,1.

Pero el hecho de que los pastores de almas tuvieran que insistir constantemente en algunos de sus deberes, bastaría para probar que muchas «vírgenes de Cristo» estaban lejos de reproducir en sí la hermosa imagen que se les había propuesto.

Una costumbre especialmente escandalosa se extendió un poco por todas partes, pero tal vez sobre todo en Oriente y en el Africa romana: la cohabitación de una virgen con un clérigo o un asceta varón. Son las *virgines subintroductae*. Especie de matrimonio espiritual, esta convivencia, so pretexto de mutua ayuda tanto en lo temporal como en lo espiritual, entrañaba en sí un grave peligro para los interesados y motivo de escándalo para los extraños. Los Padres de la Iglesia combatieron este abuso con el mayor rigor y las frases más cáusticas.

No se puede pensar que todas las *virgines subintroductae* obraran de mala fe, y lo mismo hay que decir de sus compañeros de vivienda. La ayuda que podían prestarse mutuamente era muy real. El aislamiento de los ascetas, con todo, podía evitarse de otra manera. Los obispos empezaron a fomentar la agrupación de las vírgenes entre sí, hasta formar con ellas comunidades más o menos organizadas, bajo la tutela del propio obispo o de un clérigo especialmente indicado y la solicitud vigilante de una diaconisa. De este modo nacieron los primeros monasterios femeninos.

Nuestra información acerca de los ascetas varones a lo largo de los primeros siglos de la historia eclesiástica es mucho más reducida. Existieron desde el principio del cristianismo. La *Didaché* menciona a ciertos «apóstoles» itinerantes, a la vez doctores, profetas y misioneros, que no sólo practicaron una pobreza heroica, sino que, con toda probabilidad, observaron el celibato. No pocos Padres de la Iglesia, como Tertuliano, San Cipriano, Orígenes y San Ambrosio, llevaron vida ascética. Y pronto y en todas partes hallamos grupos de continentes, como el formado en torno a Orígenes por sus discípulos, tanto en Alejandría como más tarde en Cesarea de Palestina, o el que se reunía en Aquilea bajo la dirección de Cromacio, el futuro obispo de la ciudad, y al que pertenecieron Jerónimo y Rufino.

Su ideal y su modo de vida se parecían mucho a los de las vírgenes. Tal vez algunos insistían bastante más en el estudio de las Escrituras y las lucubraciones espirituales, y no pocos iban ingresando en las filas del clero. Como las vírgenes, vivían en el mundo, conservaban la propiedad de sus bienes y cierta libertad de movimiento, no llevaban ningún vestido

especial y distintivo. Hacían limosna a los pobres y a la comunidad eclesial, tomaban parte muy activa en la salmodia. No pocos—ya queda dicho—cayeron en el abuso de juntarse con una «hermana» para asistirse mejor mutuamente. Pero, a diferencia de las vírgenes, la gran mayoría de ascetas varones no se dedicaban a la virtud desde sus tiernos años; generalmente eran conversos: en su juventud habían llevado una vida más o menos licenciosa y no habían abrazado la continencia hasta su conversión del paganismo al cristianismo, como es el caso de Tertuliano, o hasta que decidían hacerse bautizar tras un largo y alegre catecumenado, como es el caso de San Jerónimo.

Al igual de lo acontecido con las vírgenes, los ascetas varones fueron agrupándose cada vez más estrechamente, fuera por propia iniciativa, fuera por voluntad de sus respectivos obispos. Y de una organización muy rudimentaria pasaron poco a poco a formar verdaderas comunidades, cada vez más perfectas, que a veces se convirtieron en monasterios cuando el monacato cenobítico fue imponiéndose en todas partes.

En realidad, el único elemento que el monacato naciente aportó al ascetismo tradicional fue una mayor separación del mundo: la *fuga mundi*, en sentido local y no solamente espiritual, que siempre se predicó en la Iglesia. Como se ha notado [74], el verbo *monazein* aparece en la *Carta de Bernabé* con un sentido relacionado con el de *monachós*, no para aconsejar la soledad, sino para todo lo contrario: «No viváis solitarios, replegados en vosotros mismos, como si ya estuvierais justificados» [75]. Lo que tal vez indica que ya en el siglo II había una tendencia a la vida anacorética. Y cuando Orígenes, gran asceta y gran maestro de ascetas, enseñaba el apartamiento del mundo, se apresuraba a precisar que no se trataba de una separación local, sino moral [76]. «Hay que salir de Egipto—leemos en otro pasaje—, hay que dejar el mundo si deseamos seguir al Señor. Debemos dejarlo, digo, no como lugar, sino como modo de pensar; no huyendo por los caminos, sino avanzando por la fe» [77]. En otra ocasión, sin embargo, aprueba Orígenes que Juan Bautista morara en el desierto, lejos de los vicios y el tumulto de las ciudades [78]. Los monjes siguieron a Juan Bautista. La originalidad del monacato respecto

74 K. HEUSSI, *Der Ursprung*... p.29.
75 *Carta de Bernabé* 4,10.
76 ORÍGENES, *In Leviticum* hom.11,1: GCS, Orígenes, 6 p.448. Cf. ibid., 12,4.
77 *In Exodum* hom.3,3.
78 *In Luc.* hom.11. Cf. W. VÖLKER, *Das Volkomenheitsideal des Origenes* (Tubinga 1931) p.56.

al ascetismo anterior y contemporáneo está en la separación, no sólo moral, sino también material del resto de los hombres.

Los ascetas de ambos sexos anteriores al monacato constituyen de algún modo la primera manifestación de la vida religiosa en la Iglesia cristiana. En torno al núcleo primitivo y esencial del celibato—la renuncia más radical—, fueron apareciendo la pobreza voluntaria, más o menos perfecta; los ayunos, la abstinencia de determinados alimentos, las velas nocturnas, la oración más frecuente, la salmodia diaria; en suma, casi todas las observancias que luego serán patrimonio de los monjes. Incluso se va afirmando más y más la vida comunitaria. Y llega un momento en que las semejanzas entre los ascetas premonásticos y los mismos monjes y sus instituciones son tan grandes, que resulta imposible decidir si determinados individuos o agrupaciones deben clasificarse entre los primeros o los segundos. Tal es el caso, para algunos, de los llamados «hijos e hijas de la alianza», de la Iglesia siria, de los que nos hablan San Efrén y Afraat y que en el siglo IV formaban pequeños grupos en torno a determinados templos, permanecían célibes, se abstenían de vino y carne, llevaban un vestido característico, oraban con frecuencia y tomaban parte activa en las asambleas litúrgicas. O también el de los *monazontes* y *parthenae* de Palestina, mencionados por Egeria y San Cirilo de Jerusalén. O el de las comunidades urbanas de Milán y Roma, cuyo elogio nos traza San Agustín. De todos modos resulta indudable que fue en la misma línea y al término de una evolución homogénea de tales grupos de ascetas como nació ese poderoso movimiento, de manifestaciones tan diversas, que designamos con un nombre que jamás ha sido unívoco: el monacato.

Causas de la aparición del monacato

Varias son las causas determinantes de la aparición del fenómeno monástico cristiano que suelen señalar los historiadores.

La explicación tal vez más común establece una estrecha relación entre sus principios y el crecimiento de la Iglesia, sobre todo después de la paz constantiniana. El cristianismo se estaba haciendo popular, gregario. Viendo menguar fatalmente el nivel religioso y moral de sus comunidades, los ascetas se sintieron incómodos. El contraste entre ellos y los demás cristianos se hacía cada vez más patente y sus relaciones más difíciles. El movimiento monástico surge para reavivar

una antinomia que empezaba a desvirtuarse: la incompatibilidad entre el cristianismo y el mundo, «como protesta heroica y silenciosa contra el relajamiento de la vida cristiana» y esfuerzo por «reintegrarse al puro y primitivo espíritu de Pentecostés» [79]. Según esta opinión, es el monacato, en primer lugar, una continuación del primigenio cristianismo separado del mundo.

Otra explicación, que tenía partidarios en tiempo de Sozomeno [80], pero que es sin duda mucho más antigua, atribuye los inicios monásticos a los cristianos que se refugiaron en los montes y desiertos durante las persecuciones y se acostumbraron a vivir en la soledad [81]. Implícita pero claramente defiende San Jerónimo esta tesis cuando escribe que su héroe Pablo de Tebas, «prudentísimo adolescente», buscó refugio en el desierto durante la persecución de Decio y allí se quedó practicando la vida monástica [82]; ahora bien, siendo así que Jerónimo nos presenta a Pablo como el primer monje, luego el monacato debe en cierto modo su origen a las persecuciones.

Una tercera opinión, diametralmente opuesta a la precedente, es la de quienes suponen que los fundadores del monacato cristiano pretendían infligirse un martirio que el Imperio ya no les proporcionaba. La vida monástica, según esto, se presenta primeramente como un sucedáneo del martirio, un martirio incruento. Es una idea muy corriente en la literatura cristiana de la antigüedad [83].

Otras hipótesis han sido formuladas. Unos piensan que los primeros monjes deseaban, ante todo, luchar con el demonio en sus propios dominios, esto es, en el desierto; otros, que buscaban el paraíso perdido; otros, que los movía el deseo de contemplar a Dios y las cosas divinas; otros—mucho menos idealistas—, que iban huyendo de las angustias económicas que atenazaban al campesino copto. La vocación monástica es susceptible de recibir numerosas motivaciones. Ya observaba Filoxeno de Mabburg que «muchos abandonan la regla del mundo y abrazan el estado de discípulo de Cristo por razones diversas», como son: «librarse de la servidumbre, o de una deuda, o de la sujeción a los padres, o de la cólera de una mujer», etc. [84]

[79] L. CILLERUELO, en la introducción al tratado *De opere monachorum*, de San Agustín: BAC, *Obras de San Agustín* 12 (Madrid 1954) p.692.
[80] *Historia ecclesiastica* 1,2.
[81] A veces se ha querido encontrar una afirmación categórica de esta idea en un comentario al salmo 83 atribuido a Eusebio de Cesarea; pero tal interpretación es errónea.
[82] *Vita Pauli* 5.
[83] Véase el capítulo 7 del tomo 2 de la presente obra.
[84] *Homilías* 3: SC 44,84-85.

El monacato, desde sus mismos principios, aparece como un fenómeno extremadamente complejo, y se cometería una simplificación lamentable si se atribuyeran sus orígenes a una sola causa. La mayor parte de las explicaciones que acabamos de recordar, son interesantes, y es seguro que tal o cual de estos móviles ha influido en casos individuales; pero tales motivos parecen más bien interpretaciones teológicas elaboradas posteriormente. La mayor parte de los primeros solitarios cristianos, con toda seguridad, estaban libres de tales cuestiones: simplemente deseaban servir a Dios a la manera de los monjes. Pero ¿qué movió al primer monje? La respuesta resulta, evidentemente, imposible, pues no sabemos quién fue el primer monje. Lo que sí sabemos es que San Atanasio nos presenta la vocación de Antonio como la vocación monástica típica. Ahora bien, el rasgo más obvio y sobresaliente de esta vocación es el de ser una respuesta libre y generosa a la llamada del Señor en el Evangelio. «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme» [85]. San Antonio sólo se proponía un objetivo: «vivir el Evangelio según toda su exigencia de pureza y renuncia, de pureza y desprendimiento. No se alejó de los hombres sino para buscar a Dios con un corazón libre». Sus émulos hicieron lo mismo. Toman el Evangelio en todo su rigor literal; no lo interpretan acomodaticiamente; abandonan todas las cosas. «Y para practicar este desprendimiento total se dirigen a donde no hay nada, es decir, al desierto» [86]. Estudios modernos han demostrado, por si todavía no eran evidentes, los motivos religiosos de la conversión y la separación del mundo [87]. «El móvil que originó el monacato es seguramente la necesidad que impele a las almas a huir del mundo para consagrarse más libremente al servicio de solo Dios. Quieren romper de un modo aún más decisivo que por la simple profesión de virginidad con el ambiente profano disolvente o, por lo menos, demasiado absorbente» [88].

Las circunstancias, por lo demás, favorecieron el éxodo monástico. El siglo III, en efecto, fue un período de la historia del imperio extremadamente atormentado y violento, lleno de calamidades y sufrimientos, crímenes impunes y corrupción moral. Una burocracia sin entrañas tiranizaba a los ciudadanos y cerraba el camino a todo progreso político. Un

[85] Mt 19,21; *Vita Antonii* 1.

[86] J. Winandy, *L'idée de fuite du monde dans la tradition monastique:* Le message des moines à notre temps (París 1958) p.102.

[87] Cf., por ejemplo, A. D. Nock, *Conversion* (Oxford 1933) p.266ss; A.-J. Festugière, *Personal Religion...* p.53ss.

[88] M. Viller-M. Olphe-Galliard, *Ascèse, Ascétisme:* DS 1,968.

empobrecimiento general y progresivo ponía obstáculos insuperables al espíritu de empresa. Las ciencias estaban estancadas. En suma, la humanidad parecía afectada de una irremediable decadencia. Ninguna esperanza terrestre iluminaba la vida. Incluso se iba propagando la idea de que el mundo se estaba acercando a su fin. ¿Qué refugio quedaba al hombre sino el de la religión, la esperanza en un mundo futuro en que todas las injusticias del presente serían reparadas?

En esta coyuntura histórica, las religiones orientales, con sus ceremonias imponentes, que seducían a las turbas, y su revelación progresiva de una sabiduría antigua, que atraía a los espíritus cultos, hicieron innumerables adeptos. Surgían en todas partes grupos gnósticos que, reaccionando contra las costumbres depravadas, solían predicar una moralidad muy seria, un ascetismo excesivo. El encratismo reinaba no sólo en la secta que lleva tal nombre, sino en otras agrupaciones más o menos cismáticas y heréticas, e incluso en la misma Iglesia católica. Es significativo que por este tiempo aparezca el maniqueísmo, la más extraña de las herejías, con su aristocracia espiritual de los «elegidos» y su dualismo esencial, irreductible; y los filósofos, especialmente los neoplatónicos, muestren un profundo sentido religioso en sus enseñanzas, practiquen la ascesis y busquen la contemplación y la experiencia mística. Todo esto flotaba en la atmósfera y no pudo menos de influir en la aparición del monacato.

La paz de la Iglesia y la consiguiente oleada de profanidad y mediocridad que penetró en ella con los neófitos mal preparados y poco convencidos, contribuyó también en gran manera a engrosar las filas de los anacoretas. De esto no cabe duda alguna. El monacato cristiano antiguo está casi obsesionado por el ejemplo de la comunidad apostólica de Jerusalén, siente una profunda nostalgia de la Iglesia primitiva [89]. Ahora bien, ¿qué atraía a los monjes en la Iglesia de los orígenes? Su fe inquebrantable, su santidad de vida, su fervor y entusiasmo, la íntima unión de los corazones, la comunidad de bienes, la perseverancia en la oración. Es decir: una serie de valores que faltaban o se hallaban bien adulterados en las Iglesias de su tiempo.

[89] Cf. G. M. COLOMBÁS, *El concepto...* p.326-329.

El abigarrado mundo de los primeros monjes

De los remotos orígenes del monacato cristiano tenemos una pintura estilizada que se va transmitiendo de generación en generación. Los primeros ermitaños se retiraron al desierto de Egipto; luego, poco a poco, se reunieron en colonias; San Pacomio organizó estas colonias en cenobios; San Basilio reformó el cenobitismo pacomiano; entre tanto, el monacato copto se había propagado a través de todo el mundo cristiano. Esta sistematización histórica ha sido repetida, explícita o implícitamente, infinidad de veces. Pero la realidad es mucho más compleja. Y también más oscura.

Sorprende no poco que autores de nota sigan repitiendo hoy día que el monacato cristiano es un producto de exportación de la Iglesia copta. Según ellos, no cabe duda que nació en Egipto [90]. H. Lietzmann repite la fórmula tradicional, pero con un matiz apreciable: «Aunque el ascetismo hubiera sido practicado en no pocos lugares de la cristiandad y tal vez se hubiera formado acá o allá una especie de monacato 'prehistórico', no es menos cierto que todas las formas de vida monástica que han perdurado a través de la historia de la Iglesia están en conexión, originariamente, con el movimiento que nació en Egipto» [91]. Es un tema que merece una breve discusión. Investigaciones recientes sobre los orígenes monásticos en Siria, Mesopotamia, Asia Menor y las Galias—lo veremos en sus respectivos lugares—han puesto de manifiesto que el monacato tuvo un principio más o menos autóctono en cada país.

Antes de discutir cualquier asunto hay que definir los términos con toda la precisión posible. Así, antes de preguntarnos sobre si toda vida monástica es originaria de Egipto o no, hay que ponerse de acuerdo sobre lo que se entiende por «vida monástica». Ahora bien, parece claro que muchos autores no conciben otra forma de monacato que la oriunda de Egipto, y más en particular, la del cenobitismo pacomiano. Si sólo la vida de los anacoretas y cenobitas coptos merece el nombre de monacato, es evidente que éste nació en Egipto y desde Egipto se propagó al resto del mundo cristiano. Pero tal manera de pensar está en flagrante contradicción con el pensamiento de los antiguos y, por consiguiente, no parece

[90] P. de Labriolle, *Les débuts...* p.327; E. Beck, *Ascétisme et monachisme chez saint Éphrem:* OS 3 (1958) 275; R. Draguet, *Les Pères du désert:* Bibliotheque spirituelle du chrétien lettré (París 1949) p.VI; J. Quasten, *Patrología* t.2 p.152.
[91] H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* t.4 (Berlín ²1953) p.153.

legítimo llamar monacato «prehistórico» a toda forma monástica que no proceda del país del Nilo.

Los antiguos trataron repetidamente de las «diversas clases de monjes». Es un tema literario. En el año 384, San Jerónimo, en su famosa carta a Eustoquia; en 387-389, San Agustín, en su tratado *De moribus Ecclesiae Catholicae;* en 425-426, Casiano en la decimooctava de sus *Conferencias;* en una fecha disputada, pero tal vez anterior al 384, las anónimas *Consultationes Zacchaei et Apollonii* [92], son los primeros autores que se ocuparon del asunto [93]. Según las *Consultationes,* hay tres grados de vida monástica: el de los ermitaños o anacoretas, que son los únicos que merecen plenamente el nombre de monjes; el de los ascetas que toman muy seriamente su vida consagrada y se reúnen para orar, y el de los que llevan una vida casta y religiosa, pero que apenas se distingue de la del común de los fieles. Las *Consultationes* nos ofrecen un testimonio de la extensión del título de «monje»—con frecuencia, en un sentido despreciativo e incluso injurioso—a los que anteriormente eran llamados continentes o ascetas. San Agustín, pensando especialmente en el monacato copto, habla de dos clases de monjes—anacoretas y cenobitas—, pero un poco más adelante describe con sincera admiración y grandes elogios las comunidades urbanas que él mismo había conocido en Milán y Roma. En cuanto a San Jerónimo y Casiano, declaran ambos expresamente que se refieren a los monjes que viven en Egipto, y enumeran tres clases: los cenobitas, los anacoretas y un tercer género, al que Jerónimo da el nombre bárbaro de *remnuoth*, y Casiano el no menos bárbaro de *sarabaitae.*

Ambos están de acuerdo en pintarnos el tercer grupo con los más negros colores. He aquí el texto de Jerónimo, que tantos disgustos le causó:

> «El tercer género es el que llaman *remnuoth*, el más detestable y despreciado, y que, en nuestra provincia, es el solo o primero que se da. Estos habitan de dos en dos o de tres en tres o pocos más, viven a su albedrío y libertad y parte de lo que trabajan lo depositan en común para tener alimentos comunes. Por lo general, habitan en ciudades y villas y, como si fuera santo el oficio y no la vida, ponen a mayor precio lo que venden. Hay entre ellos frecuentes barajas, pues

92 La descripción de las *Consultationes* ignora, a lo que parece, las otras y nos da a conocer una forma arcaica del monacato latino; tan primitiva, que no se menciona la vida comunitaria, o cenobitismo. Véase G. M. Colombás, *Sobre el autor de las «Consultationes Zacchaei et Apollonii»:* SM 14 (1972) 7-15.

93 San Jerónimo, *Ep.* 22,34-36; San Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae* 65-67; Casiano, *Collationes* 18,4-8; *Consultationes* 3,3. Para la posterior evolución del tema, véase G. Penco, *Il capitolo de genereribus monachorum nella tradizione medievale:* SM 3 (1961) 241-257.

viviendo de su propia comida no sufren sujetarse a nadie. Realmente suelen tener competición de ayunos, y lo que debiera ser cosa secreta lo convierten en campeonatos. Todo es entre ellos afectado: anchas mangas, sandalias mal ajustadas, hábito demasiado grosero, frecuentes suspiros, visitas de vírgenes, murmuración contra los clérigos y, cuando llega una fiesta algo más solemne, comilona hasta vomitar» [94].

No menos cruel se muestra Casiano con sus sarabaítas. Son, a lo que dice, «los peores de todos», «infieles», descendientes de Ananías y Safira, farsantes, herejes y cismáticos. Les echa en cara su falta de disciplina, de humildad, de obediencia. Los compara con los auténticos cenobitas y los halla muy inferiores en todo [95]. Es evidente que Casiano tiene a la vista el texto de Jerónimo, que amplifica con nuevas acusaciones y lindezas.

Sería un error dejarse arrastrar por estas muestras insignes de oratoria sagrada. No debemos olvidar que tanto Jerónimo como Casiano eran egiptófilos fervorosos, que estaban escribiendo apologías del cenobitismo copto. Exageran. Satirizan. Generalizan. Podemos estar seguros de que los tan maltrechos sarabaítas no eran tan perversos como los pintan. Cierto que hubo entre ellos, muy probablemente, algunos elementos que no honraron su vocación, pero su modo de vida, aparte los abusos que les atribuyen sus censores, era en sí mismo perfectamente aceptable. Otros autores, como Egeria y San Cirilo de Jerusalén, los mencionan con simpatía.

En realidad, este modo de concebir y practicar la vida monástica, lejos de representar una corrupción del cenobitismo regular y jerárquico, era por lo menos tan antigua como el primer eremitismo egipcio. Muy probablemente constituyó, desde el punto de vista cronológico, el primer género de monjes. Los *remnuoth* o *remoboth* de San Jerónimo, los sarabaítas de Casiano, los «hijos e hijas de la alianza» de Afraat, los *apotaktitai* que aparecen en tantos textos del siglo IV, los *monazontes kai parthenai* mencionados en escritos y sermones de San Atanasio, Egeria, San Basilio, San Gregorio de Nacianzo, San Cirilo de Jerusalén y tantos otros Padres, son en realidad un mismo género de monjes cuyo nombre variaba según los países. Basta recorrer el *Itinerarium* de Egeria para darse cuenta de ello: la comparación de los numerosos textos en que la curiosa peregrina habla de monjes, nos lleva a concluir que aplica el vocablo *monachi* indistintamente a todos los ascetas que encuentra en su viaje; el de *monazontes*—con sus correspondientes *parthenae*—, aparentemente, a los que viven

[94] *Ep.* 22,34.
[95] *Collationes* 18,7.

en grupos; el de *ascites* a los que habitan en la soledad y se distinguen por la austeridad de vida [96]. Todas estas formas de ascetismo pueden incluirse en el amplio «tercer género de monjes» que encontramos en todas partes: en el Ponto y en la Armenia romana como en Italia y en Palestina, en Alejandría como en Seleucia. Y los nombres mismos de *remoboth* y *sarabaitae* indican, por su origen copto, que tales monjes debían de abundar asimismo en Egipto [97].

A. Lambert les dedicó un trabajo documentado y perspicaz en una enciclopedia especializada bajo la voz *apotaktitai* [98]. La primera mención de los tales aparece en la *Oratio VII*, de Juliano el Apóstata, en el año 362; según el emperador, los cristianos daban este nombre a los monjes itinerantes que vivían de limosna. Son los mismos monjes que otras fuentes históricas llaman giróvagos, quienes, habiendo abandonado su patria, no querían afincar en ningún sitio. Otros *apotaktitai* vivían solos o en pequeños grupos en lugares apartados. La inmensa mayoría, con todo, habitaba las ciudades y aldeas, con frecuencia en sus suburbios o aledaños. Por lo general se agrupaban en torno a una iglesia—las vírgenes bajo la autoridad de una diaconisa—y participaban activamente en los divinos oficios. Constituía la salmodia la principal ocupación de tales grupos, aunque no la única. Solían trabajar para ganar su sustento y colaboraban de diversos modos en la promoción espiritual y temporal de la comunidad eclesial a que pertenecían. En muchos lugares estaban organizados, bajo la vigilante protección del obispo local, en un cuerpo jurídicamente constituido. En otras partes formaban verdaderas comunidades, con superiores designados ordinariamente por el obispo.

Todo este complejo y numeroso mundo monástico estaba animado por el mismo ideal, que puede resumirse en dos conceptos: un vivo entusiasmo por las cosas del espíritu, por una parte, y una marcada aversión hacia los valores terrenales, como el matrimonio, las riquezas, los honores y las comodidades, por otra. Esta repugnancia desembocó a veces en el cisma y la herejía, de modo que, al lado de los *apotaktitai* ortodoxos, existían otros netamente heterodoxos, vinculados a diversas sectas; incluso entre algunos ortodoxos se notan tendencias encratitas que alarman a los pastores de almas. Su género de vida, pobre y austero, implicaba la abstinencia de carne y de bebi-

[96] Cf. H. Pétré, en la introducción a *Éthérie, Journal de voyage*: SC 21 (París 1948) p.87-88.

[97] Al mismo género de monjes pertenecían sin duda los *spoudaioi* (celosos), que vivían en las afueras del pueblo natal de San Antonio e iniciaron a éste en la vida de perfección. Cf. *Vita Antonii* 3 y 4.

[98] *Apotactites et apotaxamenes*: DACL 1,2604-2626.

das fermentadas, que algunos llegaron a considerar impuras, así como ayunos extremadamente rigurosos. No pocos vivían de limosna; otros administraban sus bienes en orden a distribuir lo que les sobraba entre los pobres. Todos habían renunciado al mundo—de ahí el nombre de *apotaktitai*—, pero, como se ve, la renuncia tenía diversos grados. Por lo menos las mujeres profesaban públicamente este género de vida, y todos tenían el deber de notificar a su obispo su decisión de perseverar en una vida de celibato y ascetismo. En algunos lugares, después de esta declaración, sus nombres eran inscritos en la listas de *apotaktitai* o *monazontes*.

En Occidente hallamos un fenómeno muy semejante, si no idéntico. Suele dársele el nombre de monacato «urbano» o «episcopal». Se trata de comunidades de clérigos, de vírgenes o de monjes laicos agrupadas bajo la dirección de un obispo o de un presbítero, tales como las de San Eusebio en Vercelli, de San Victricio en Rouen, de San Martín en Tours, de San Ambrosio en Milán, de San Paulino en Nola y de San Agustín en Hipona. La casa donde viven una vida más o menos comunitaria es llamada *monasterium*. Se aplican con gran fervor a la *lectio divina*, al cultivo de las virtudes y a las obras de caridad. En muchos de tales grupos hallamos idéntico fervor por la salmodia y por la liturgia en general, que caracteriza a los *monazontes* de Oriente. Estas formas harto vagas de vida monástica estaban en armonía con el carácter latino, que tiene el gusto de las agrupaciones jerarquizadas, del culto, de los oficios celebrados en torno a un santuario y de la piedad predominantemente litúrgica [99]. El mismo San Jerónimo, con sus monasterios de hombres y de mujeres en Belén, perteneció de hecho a esta clase de monacato, pese a todo su entusiasmo por el cenobitismo copto.

Tal fue la vida monástica que brotó espontáneamente en el seno de las diversas Iglesias cristianas como fruto de su propio fervor religioso. Hijo del ascetismo primitivo, estaba inspirado por las mismas tendencias que en Egipto condujo a los solitarios a internarse en el omnipresente desierto. Su organización embrionaria, la falta de equilibrio en sus concepciones ascéticas, su número y pujanza en todas partes donde no habían penetrado las costumbres del cenobitismo copto, nos inducen a situar sus orígenes en una fecha «al menos tan lejana como aquella en que San Antonio congregaba a sus primeros discípulos» [100].

99 Cf. O. Rousseau, *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église* (Chevetogne 1957) p.165-166.
100 A. Lambert, *Apotactites*... col.2614.

Capítulo II

EL MONACATO EGIPCIO. I: LOS ORIGENES; LOS ANACORETAS

Egipto, paraíso de los monjes

El monacato cristiano—lo acabamos de ver—representa un paso más en la evolución de la vida perfecta que, desde sus orígenes, se practicaba en la Iglesia. Según todas las probabilidades, el movimiento monástico, que adquirió pronto enormes proporciones, surgió más o menos al mismo tiempo en diversos países. La afirmación tantas veces repetida de que nació en Egipto y desde allí se propagó al resto del mundo cristiano, constituye una simplificación insostenible.

Es, con todo, innegable que Egipto representó en la historia del monacato primitivo un papel extraordinariamente brillante, único. En Egipto aparecieron las primeras grandes figuras de monjes, universalmente admiradas y propuestas como modelo. En Egipto se especificaron relativamente pronto las principales formas de vida monástica—el anacoretismo y, sobre todo, el cenobitismo—, con perfiles nítidos, perfectamente determinados. Por su número, sus proezas ascéticas, su discreción, su doctrina y sus virtudes, los monjes de Egipto alcanzaron pronto gran celebridad: se escribe sobre ellos; se emprenden largas y penosas peregrinaciones para visitarlos; se recogen avaramente sus dichos y hechos. A fines del siglo IV es Egipto el país clásico del monacato, el paraíso de los monjes. Además de esta singular prestancia que tuvo no sólo en la historia del monacato primitivo, sino también a lo largo de la evolución de toda vida religiosa en el seno de la Iglesia, ocupa Egipto un lugar propio en la geografía del monacato, como lo notaba ya C. Butler: «En asuntos monásticos como en otros, Egipto no debe ser considerado como un país de Oriente; tiene su propio lugar aparte, a mitad de camino entre Oriente y Occidente» [1]. Todo nos invita a empezar en Egipto nuestro viaje espiritual a través del mundo antiguo en busca de monjes, ermitas y monasterios.

[1] C. Butler en la introducción a su edición crítica de la *Historia lausiaca: The Lausiac History of Palladius* t.1 (Cambridge 1904) p.240. Para el monacato egipcio en general, véase: K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936); P. van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)* (París-Lovaina 1914); D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford 1966), S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* t.1 (Maguncia 1904).

Nunca país alguno obtuvo tal suma de alabanzas a causa de sus monjes. San Juan Crisóstomo hace repetidamente su elogio en sermones y homilías:

> «Si ahora visitas el desierto de Egipto, lo verás convertido en el más hermoso paraíso; allí coros incontables de ángeles en forma humana, y muchedumbre de mártires, y congregaciones de vírgenes; allí destruida la tiranía del diablo y esplendoroso el reino de Cristo... Por donde quiera de aquel país puede contemplarse el ejército de Cristo, su regia grey, la vida de las potencias superiores... En fin, no está tan brillante el cielo con el vario coro de sus estrellas como el yermo de Egipto desplegando ante nuestros ojos por doquiera las tiendas de sus monjes» [2].

Jerónimo, que tanto se complace en pintar para la virgen Eustoquia el idílico cuadro de la vida cenobítica en la Tebaida, tiene a veces acentos parecidos: «Acabas de ver los desiertos de Egipto, has contemplado a la familia angélica. ¡Cuántas flores hay allí, cuántos prados brillan con gemas espirituales! Viste las guirnaldas con que el Señor se corona» [3]. Casiano no duda en afirmar que Egipto es la tierra de elección del monacato; todo contribuye a dar a sus monjes la primacía sobre todos los demás: la generosidad de su ascetismo, la profundidad y discreción de su doctrina, el valor educativo de sus instituciones, la madurez de su experiencia espiritual; todo ello no es sorprendente para quien cree que el monacato egipcio procede en línea recta de la Iglesia apostólica, puesto que la vida monástica, nacida en los primeros días del cristianismo, ha sobrevivido sin interrupción en el país del Nilo [4].

Con su radicalismo ascético, lanzaban los monjes de Egipto el desafío de la espiritualidad cristiana a la vida muelle y corrompida que triunfaba por aquel entonces en todo el Imperio. La voz que clamaba en el desierto se hizo oír en todas partes. Los solitarios coptos, que habían renunciado al mundo, se atrajeron la admiración del mundo, tanto de los cristianos como de los paganos. Se formó una corriente turística, mitad curiosa, mitad piadosa, que desembocaba en los desiertos de Egipto o al menos pasaba por ellos en su viaje, de ida o de vuelta, a Tierra Santa. De Roma, del resto de Italia, de Asia Menor, de Siria, de Palestina, se acudía al país del Nilo, no para admirar las pirámides o los templos faraónicos, sino a contemplar las gestas ascéticas y la profunda sabiduría de los anacoretas. Conocemos algunos de estos peregrinos. Son nobles da-

[2] *In Matth.* hom.8,4.
[3] *Ep. ad Praesidium,* ed. G. Morin: Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes 3 (1913) 57.
[4] Cf. A. de Vogüé, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien,* en *Théologie...* p.214-216 y 218-219.

mas romanas, como Melania la Vieja, Paula y su hija Eustoquia, Melania la Joven. «¿A qué contar nada de los Macarios, Arsenios, Serapiones, y nombrar a las otras columnas de Cristo?», escribe San Jerónimo en su *Epitaphium Paulae*. «¿En qué celda no entró? ¿A los pies de quiénes no se postró? En cada uno de aquellos santos creía contemplar a Cristo» [5]. Los mismos caminos y con no menor ilusión y veneración recorría la noble Egeria hacia el año 400. Postumiano, el amigo de Sulpicio Severo, no dejó de visitar el Egipto monástico a su regreso de Palestina, y de vuelta en las Galias sus amigos le preguntaban ávidamente: «Dinos qué hacen los monjes, qué milagros obra Cristo en sus servidores» [6].

No pocos de los que se sentían atraídos por el ideal monástico, emprendían la misma peregrinación. Algunos, como Arsenio y Evagrio Póntico, para afincar definitivamente entre los monjes coptos. Otros, con ánimo de iniciarse en la nueva vida al lado de los famosos Padres del yermo. Paladio y Casiano, por ejemplo, pasaron en Egipto largos años en orden a impregnarse del espíritu, la doctrina y los ejemplos de aquellos dechados de ascetismo. Eustacio de Sebaste, Basilio de Cesarea, Rufino y Jerónimo, por no citar más que algunos nombres célebres, no dejaron de informarse personalmente de las corrientes monásticas dominantes en el país del Nilo. Sólo después de visitarlo, Honorato de Arlés fundó su monasterio de Lérins.

En las páginas de la *Historia Lausiaca* hallamos una especie de itinerario del Egipto monástico. Después de edificarse con el trato de la gente devota de Alejandría, visitó Paladio a los anacoretas que moraban en los alrededores de la ciudad, atravesó el lago Mareotis y llegó al desierto de Nitria, donde vivió la mayor parte del tiempo de su estancia en Egipto; luego se embarcó en el Nilo y remontó la corriente hasta Licópolis, seguramente con la intención de visitar al famoso recluso Juan, cuyos dones proféticos y valiosos consejos espirituales eran conocidos en todo el mundo antiguo. Los viajeros extranjeros no solían aventurarse más lejos, por lo cual sólo conocían de oídas el monacato pacomiano, que florecía en la Tebaida. La *Historia monachorum in Aegypto*, que narra el viaje de un grupo de monjes procedentes de Jerusalén, traza otro itinerario. Cierto que puede ser un puro procedimiento literario, pero al menos resulta plausible. Nuestros monjes remontaron la corriente del Nilo hasta Licópolis, pero tampoco se atrevieron

[5] *Ep.* 108,14.
[6] *Dialogi* 1,2: CSEL 1,153-154.

a ir más lejos por temor a los bandidos. Por el camino visitaron todos los centros monásticos que pudieron: en Antinoe, Heracleópolis, Oxirinco, en el desierto oriental del Egipto medio, donde vivían los sucesores de Antonio; en las cercanías de Menfis y Babilonia, en Nitria y su filiales situadas más al norte. A lo que parece, los monjes peregrinos entraron en Egipto por el este: en su viaje visitaron a los monjes de Dioclos, en el delta NE [7].

Si situamos sobre un mapa las localidades mencionadas en los documentos, veremos que las principales colonias empiezan en la costa de Alejandría, se desparraman por el delta del Nilo y algo más allá por ambas partes, y cubren todo el valle del gran río hasta el sur de Tebas. Con toda probabilidad, la población monástica era especialmente densa en ambos brazos del delta y sobre todo al oeste del ramal de Roseta, entre Alejandría y el actualmente llamado Wadi-en-Natrum, donde se hallaban las famosas colonias anacoréticas de Nitria, Escete y las Celdas. Igualmente había muchos monjes en la parte sur del país, en los alrededores de Tebas, donde florecía espléndidamente el cenobitismo pacomiano.

En realidad, el país entero se llenó pronto de monjes. En las ciudades y en los pueblos, en los campos y en los desiertos, existían solitarios de la más diversa catadura. Nuestros documentos nos proporcionan cifras muy elocuentes. El galo Postumiano, por ejemplo, halló centenares de monjes, a veces incluso dos y tres mil, en un mismo lugar [8]. Casiano nos dice que Pablo gobernaba un monasterio de doscientos [9]. Refiere Paladio que, en la sola ciudad de Antinoe, había doce monasterios de mujeres [10]. Pero Antinoe no podía ni compararse con Oxirinco, donde, según el mismo autor, había más monasterios que casas particulares; el obispo del lugar le afirmó que en total las vírgenes eran veinte mil y los monjes diez mil [11]. Claro que estas cifras son muy exageradas, como lo son en general todas las que nos proporcionan los historiadores antiguos. San Jerónimo va tan lejos que no duda en afirmar que en los monasterios pacomianos vivían nada menos que cincuenta mil monjes [12], mientras que Paladio, más moderadamente, nos habla de siete mil [13]. De estos y otros textos pare-

[7] E. R. Hardy, *Christian Egypt. Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria* (Nueva York 1952) p.87.
[8] Sulpicio Severo, *Dialogi* 1,17: CSEL 1,170.
[9] *Collationes* 19,1.
[10] *Historia lausiaca* 58.
[11] Ibid., 5.
[12] *Prefacio* a las reglas pacomianas: Boon, p.8.
[13] *Historia lausiaca* 32.

cidos [14] sólo puede deducirse con certeza que Egipto estaba poblado de monjes, ermitas y monasterios.

Los historiadores modernos han tratado de explicar el éxito casi prodigioso que tuvo desde su mismo origen la vida monástica entre los coptos. El hecho resulta mucho más sorprendente si se tiene en cuenta que el cristianismo no estaba todavía bien arraigado entre ellos, excepto, claro es, en los ambientes helenistas de Alejandría; pero Alejandría fue considerada siempre como una ciudad extraña a Egipto. Los verdaderos coptos se convirtieron tardíamente, después de la muerte del patriarca Pedro (311). Fue una conversión brusca, multitudinaria y, claro está, en innumerables casos sólo superficial. Durante mucho tiempo subsistieron entre ellos tendencias gnosticas más o menos conscientes, desviaciones mágicas, irreductibles islotes paganos [15]. ¿Cómo pudo el monacato triunfar tan brillamentemente en un país como aquél?

Omnia pecunia moventur. Buscad razones de índole económica. No ha faltado quien atribuya la vocación monástica de la mayor parte de los monjes del famoso Monasterio Blanco a su extrema pobreza: labriegos de pocas tierras, se encontraban en la miseria, de la que se libraban al ingresar en la vida monástica [16]. Otra razón aducida es la deserción de muchos jóvenes egipcios que se negaban a militar en las legiones romanas: los monasterios ofrecían a los tales «un refugio seguro y la gloria del combate religioso» [17]. En estas explicaciones hay algo de verdad. No se puede negar que la inmensa mayoría de los coptos eran pobres, a menudo miserables; eran gentes ligadas a la gleba que con cierta frecuencia no podían satisfacer la codicia de sus exactores o rehusaban servir por más tiempo y se daban a la fuga. El vocablo «anacoreta», antes de designar al monje, había significado «fugitivo». El desierto estaba allí como una perpetua tentación, tanto para ellos como para los jóvenes coptos, patriotas ardientes, que sentían in-

[14] Pueden verse en J.-M. Besse, *Les moines d'Orient*... p.2-9. M. Martin, después de varios años de exploraciones en el desierto egipcio, ha comprobado la densidad de los establecimientos monásticos: a lo largo de treinta kilómetros, en la orilla derecha del Nilo, ha podido contar, por ejemplo, ocho colonias monásticas diferentes, algunas de las cuales ocupaban una extensión de dos o tres kilómetros. Véase su artículo *Laures et ermitages du désert d'Égypte:* Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth) 43 (1966) 181-198.

[15] R. Rémondon, *Égypte chrétienne:* DS 4,535-536. Egipto no tuvo buena prensa ni entre los judíos ni entre los cristianos de Alejandría. Los judíos consideraban el país como la tierra privilegiada de la idolatría, con un culto tributado a los animales y la práctica de ritos inmorales. Para Filón, Egipto constituye el símbolo de la carne, con sus flaquezas y tentaciones. Y si Clemente de Alejandría (que no era alejandrino de nacimiento) llega a preferir los egipcios a los griegos, Orígenes habla de Egipto en sentido desfavorable al comentar la Escritura: es el destierro del alma, morada de los demonios, dominio de las tinieblas de la ignorancia de la verdadera sabiduría; los egipcios están predispuestos por la naturaleza a llevar una vida de esclavos de los vicios. Véase G. Bardy, *Le patriotisme*... p.6-13.

[16] J. Leipoldt, *Schenute von Atripe*... p.22-39.

[17] R. Rémonon, *Problèmes*... p.34.

mensa repugnancia tanto a dejar su país como a servir bajo los estandartes de sus dominadores. La situación económica y política contribuyó a su manera al éxito del monacato en Egipto. Pero la vida monástica en el desierto es demasiado dura para que resulte soportable a hombres a quienes no guían sino móviles terrenos. Lo que realmente explica este éxito es el misticismo ardiente, el gusto por la ascesis, el modo heroico de soportar el sufrimiento que distinguían el carácter copto. Y sobre todo la fe que reinaba soberanamente en aquellas almas simples, la piedad que impregnaba todas sus acciones, el sentimiento vivísimo de que Dios, omnipotente y bondadoso, se hallaba cerca, muy cerca de ellos. Toda su vida estaba dominada por una visión que podríamos llamar natural del mundo sobrenatural. «Cristo, María, los profetas, los santos están tan próximos, son tan familiares, que no puede sorprender que los monjes se los encuentren regularmente, y les puedan preguntar con toda confianza si les parece bien que uno vaya a Chiut o que se lleve Anup al hospital» [18].

Resulta natural que en un pueblo cristiano de tales características floreciera exuberante la vida religiosa. El monacato fue en Egipto no sólo un fruto de la sabia y helenista Alejandría, sino del sencillo y ardiente pueblo copto. Fueron estas gentes rústicas, sin educación, las creadoras de las formas monásticas más probadas, los que proporcionaron a la Iglesia el paraíso de los monjes que fue Egipto a lo largo de los siglos IV y V.

San Atanasio, «heraldo y teólogo del monacato naciente»

Cuéntase que Teodoro, el discípulo preferido de San Pacomio, oyó un día declarar a su maestro ante los monjes reunidos:

> «En Egipto, en nuestra actual generación, veo prosperar tres cosas capitales con la ayuda de Dios y de los hombres. La primera es el bienaventurado atleta, el santo *apa* Atanasio, arzobispo de Alejandría, que combate hasta la muerte por la fe. La segunda es nuestro santo padre *apa* Antonio, que es la forma perfecta de la vida anacorética. La tercera es esta congregación, que es el modelo para cualquiera que desea reunir almas según Dios, a fin de ayudarlas hasta que lleguen a ser perfectas» [19].

Un excelente conocedor del Egipto monástico comentaba después de reproducir estas líneas: «Sería difícil caracterizar

[18] ID., *Égypte chrétienne:* DS 4,541.
[19] *Vies coptes* p.276.

más atinadamente la posición de las tres grandes figuras cuyos nombres merecen inscribirse en el frontispicio de la historia del monacato cristiano» [20].

Consideremos, en primer lugar, la parte que correspondió a San Atanasio en los principios del movimiento monástico. Atanasio no fue monje [21]. Pero sí gran amigo y protector de los monjes. Supo comprender su ideal y trabajó seriamente en «incorporar el monacato a la Iglesia» y hacer «de este movimiento irresistible, que hubiera podido desintegrarla, su más poderoso sostén» [22]. Fue «el heraldo y el teólogo del monacato naciente» [23].

Atanasio, nacido en Alejandría hacia el año 295, patriarca desde 328 y muerto en 373, es conocido sobre todo como campeón de la fe de Nicea contra los arrianos: cinco veces fue arrojado de su sede patriarcal y pasó, en total, más de diecisiete años en el destierro sin que su constancia flaqueara ni un momento. Menos sabida es la importancia que tiene en la historia de la espiritualidad. Tanto por su vida como por su doctrina. Su vida fue dechado de ascetismo. «Desde su infancia—dice San Gregorio de Nacianzo—fue educado en las costumbres y las disciplinas cristianas; no dio mucho tiempo a los estudios, lo bastante con todo para no parecer ignorarlos ni dar la sensación de velar su ignorancia con el menosprecio» [24]. El mismo Gregorio admira su perfecto dominio de las Escrituras. Precisamente por no haber dedicado su juventud al estudio de los clásicos paganos, pudo emplearla en alimentarse en las fuentes de la Biblia y en la rica tradición espiritual de la Iglesia alejandrina. De la introducción a la *Vita Antonii* se desprende que ya en esta época temprana estuvo en relación con los monjes y con el gran solitario cuya vida nos contó y del que se mostró admirador y amigo. A su amistad correspondió Antonio de un modo emocionante: en 355, para defender a su patriarca, después de escribir en favor suyo a Constantino y a sus hijos—si hemos de creer a Sozomeno—, no dudó en dejar su retiro y presentarse en Alejandría; y en su

[20] L.-Th. Lefort, ibid., p.I.

[21] Unas palabras de San Atanasio y la precisión con que asegura, en el prólogo de la *Vita Antonii*, que trató personalmente al santo anacoreta indujeron a L. Bouyer, como antes a Baronio, a creer que pasó una temporada en el desierto bajo su dirección y en calidad de compañero de celda (véase L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*... p.38-39). Pero L. von Hertling (*Antonius*... p.7 nota) y K. Hbussi (*Der Ursuprung*... p.82-83) han demostrado que tal afirmación se funda en una corrupción del texto de la *Vita* que presentan algunos manuscritos.

[22] L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase* (París 1943) p.17.

[23] L.-Th. Lefort, en *Vies coptes* p.II.

[24] *Orat.* 21,6: MG 35,1087.

lecho de muerte, lególe como última prueba de predilección una de sus dos vestiduras de piel [25].

A diferencia de alguno de sus colegas que miraban con reserva, si no con antipatía, el movimiento monástico, Atanasio comprendió su fuerza y su valor, y contribuyó a su difusión tanto en Egipto como en el Imperio durante su destierro. Le gustaba rodearse de monjes. Cuando en 339 fue a Roma para pedir justicia al papa contra sus perseguidores de Oriente, se hizo acompañar por dos discípulos de Antonio, que produjeron profunda impresión en ciertos ambientes. Más tarde buscó entre los monjes activos cooperadores en el ministerio sagrado y en la lucha antiarriana, confiando sedes episcopales a Serapión, Apolo, Agatón, Aristón, Ammonio, Moicos, Pablo y todavía otros. Uno de tales monjes por lo menos, llamado Draconcio, se le resistió alegando su condición de solitario, que no quería abandonar. Y Atanasio le replicó con una carta exhortatoria en que le hace estas reflexiones: despreciar el episcopado es despreciar al Salvador, que organizó así a su Iglesia; y si nadie quisiera ser obispo, ¿cómo hubiera llegado el mismo Draconcio a ser cristiano? Por lo demás, no se trata de un caso excepcional: otros monjes aceptaron el episcopado —Atanasio cita los nombres mencionados arriba—, pues es posible elevarse a la más alta virtud al mismo tiempo que se cumplen los deberes de la vida activa. «Conocemos a obispos que ayunan y a monjes que se hartan; conocemos a obispos que no beben vino y monjes que lo beben; conocemos a obispos que hacen milagros y monjes que no los hacen... En todas partes se puede luchar: la corona no depende del lugar, sino de las obras» [26].

Las relaciones entre Atanasio y los monjes egipcios debieron de estrecharse mucho durante el tercer destierro del patriarca (356-362), que éste pasó entre ellos, así como también durante el cuarto, ordenado por Juliano el Apóstata el mismo año en que Atanasio había regresado a Alejandría. De este último, que duró sólo unos meses, nos quedan preciosos testimonios acerca de las recepciones entusiastas que dispensaron al patriarca los ascetas del desierto y de los contactos que tuvo Atanasio con Orsiesio y Teodoro, que regían la congregación pacomiana. Muestran estos documentos la estima mutua de los monjes coptos y su patriarca. Del anterior destierro, pasado en la Tebaida, nos queda la *Historia Arianorum ad monachos*, de Atanasio, y tal vez, si es cierta la opinión de una parte de los críticos, su célebre *Vita Antonii*.

[25] *Vita Antonii* 91.

[26] SAN ATANASIO, *Ep. ad Dracontium*: MG 25,523-534.

Aunque no podamos medirlo con exactitud, es evidente que el influjo de Atanasio sobre el monacato en vías de formación fue profundo y decisivo. Sus frecuentes contactos con Antonio, los pacomianos y los monjes en general no pudieron menos de tener un efecto recíproco, y sin duda la doctrina del patriarca de Alejandría marcó la espiritualidad de sus súbditos y amigos. Pero no es menos evidente que el influjo más duradero lo ejerció Atanasio a través de sus escritos ascéticos. Shenute, archimandrita del Monasterio Blanco, hablaba del «arzobispo Atanasio, este hombre de bien que no se cansa de hablar de la virginidad» [27]. Este primer grupo de escritos sobre la virginidad ha llegado, al menos en parte, hasta nosotros de un modo bastante confuso [28]. La *Vita Antonii* nos informa mucho mejor acerca de la espiritualidad que Atanasio quiso infundir en el monacato naciente.

La *Vita Antonii* es más bien un «espejo de monjes» que una biografía propiamente dicha [29]. El mismo San Atanasio declara sin ambages en el prefacio el fin parenético que persigue: intenta proporcionar a los monjes un ejemplo insigne para que lo imiten [30]. Nos hallamos, pues, ante una obra de edificación, un tratado de espiritualidad. Esto, evidentemente, no destruye a priori su valor histórico. Pero resulta no menos claro que el ejemplo y la doctrina propuestos en la *Vita* están tan de acuerdo con la manera de pensar de Atanasio, que pueden considerarse como la cristalización literaria de su propio ideal ascético.

No es posible analizar aquí una obra tan prodigiosamente rica en temas espirituales; cualquier simplificación de su contenido nos expone a no dar de esta riqueza más que una idea pálida, incompleta y desenfocada [31]. Su asunto principal es la descripción del progreso espiritual, caracterizado por las repetidas huidas de Antonio y sus luchas con los demonios. El monje—Antonio—es el hombre que busca a Dios y se esfuerza por llegar a él. ¿Cómo puede realizar su ideal? Renunciando y abandonando todo, despegándose de cuanto puede constituir un obstáculo a su ascensión. Y al propio tiempo luchando denodadamente, con la ayuda de Cristo, contra el enemigo que quiere impedir su progreso. Tal es, en suma, el programa

[27] SHENUTE, *De virginitate:* CSCO 96,62.
[28] J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.47-51.
[29] Véase, sobre todo, H. DÖRRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle:* NGWG, Phil.-Hist. Klasse 14 (1949) 359-410.
[30] «La vida de Antonio es un digno modelo de disciplina para monjes». Al final del mismo prólogo, exhorta Atanasio a los ascetas a cuya petición compuso la *Vita*, «a leer estas palabras a los otros hermanos para que aprendan cómo debería ser la vida de los monjes».
[31] Un excelente análisis de la *Vita Antonii* puede leerse en el citado libro de L. BOUYER, *La Vie de saint Antoine.*

esencial que Atanasio ofrece al monacato en vías de formación en una imagen concreta y extremadamente dinámica de la vida espiritual [32].

La *Vida*—ya lo dijimos—contiene diversas enseñanzas que Atanasio pone en labios de Antonio, sobre todo dos largos discursos, el primero de los cuales [33] pretende ser como un resumen de toda la doctrina ascética de Antonio; el segundo, bastante más corto [34], es una apología que se dice dirigida a unos filósofos griegos que habían ido a visitar al gran anacoreta. Evidentemente, nos hallamos en presencia de composiciones puramente retóricas. La intervención de filósofos es un recurso corriente en la literatura, y el discurso a los monjes —lo que aquí nos interesa—, otro procedimiento común de la historiografía antigua: todos los historiadores clásicos ponen discursos análogos en labios de sus héroes. Ahora bien, estos dos discursos de Antonio contienen una doctrina, la primera doctrina monástica que nos haya llegado por escrito. ¿A quién pertenece esta doctrina, al anacoreta o a su biógrafo? Los críticos han expresado opiniones muy diversas [35]. La forma facticia de los discursos no nos permite confiar mucho en que Atanasio haya respetado la forma, el estilo de Antonio. En cuanto al fondo, que es lo importante, parece seguro que un autor como Atanasio, revestido de alta autoridad y responsabilidad eclesiástica, no iba a reproducir en su libro, «espejo de monjes», ningún punto doctrinal con el que no estuviera plenamente de acuerdo. La doctrina atribuida a Antonio es, ciertamente, doctrina de Atanasio [36].

Lo que el patriarca pretende con el discurso de Antonio a los monjes es dar a conocer a éstos en qué consiste el verdadero ascetismo. Es fácil distinguir en este discurso dos partes bien determinadas. En la primera se exhorta a seguir el cami-

[32] De la *Vita* se deducen, claro es, otras enseñanzas. Una de ellas es el respeto y la docilidad que los monjes debían mostrar a los clérigos. Antonio, leemos, «siendo tan grande, reverenciaba extremadamente la regla de la Iglesia. Quería que todos los clérigos tuvieran precedencia sobre él. No temía inclinar la cabeza ante los obispos y los sacerdotes. Si un diácono iba a edificarse a su lado, le decía lo necesario para su edificación; mas, por lo que se refiere a la oración, le daba la preferencia, sin avergonzars ede aprender de él a su vez» (*Vita Antonii* 67).

[33] Ibid., 16-43.

[34] Ibid., 74-80.

[35] Para las más recientes, véase L. von Hertling, *Studi*... p.25-27.

[36] L. von Hertling (*Studi*... p.27) ha observado que algunas de las ideas contenidas en los discursos están «por debajo del nivel de un hombre como Atanasio». Pero me parece evidente que, si Atanasio las hubiera estimado tales, las hubiera omitido. Más bien hay que decir que la *Vita* nos descubre rincones secretos e insospechados del alma del gran patriarca de Alejandría. Un hombre que poseía un profundo conocimiento de la doctrina cristiana, como atestiguan sus escritos teológicos, no se había librado de representaciones groseras de una religión naturalista que batallaba con millares de demonios y fantasmas.

Juzgando por criterios modernos, hay que decir que Atanasio era un hombre probo y amigo de Antonio. Como hombre honrado, no podía atribuir a Antonio doctrinas que no le pertenecían; como amigo y admirador, tuvo que reproducir lo mejor posible sus enseñanzas. ¿Pero eran éstos realmente los criterios de Atanasio?

no de la piedad y practicar tanto las virtudes de los filósofos —la prudencia, la justicia, la templanza, etc.—, como las específicamente cristianas—la caridad, la misericordia, la fe en Cristo—; se insiste particularmente en la perseverancia y en la vanidad de los bienes terrenos. El monje no debe mirar nunca atrás; al contrario, todos los días debe empezar su tarea espiritual con nuevos ánimos, sin cansarse, atento siempre al progreso de su alma. Su mente debe ocuparse continuamente con el pensamiento de la eternidad; al levantarse, puede decir que tal vez no llegue hasta la noche; y al ir a tomar un poco de reposo, que es posible no vea el día siguiente. La virtud no está lejos ni es difícil conquistarla: basta comportarse según la naturaleza, pues el alma es naturalmente recta y está orientada hacia el bien. Si perseveramos conforme hemos sido creados, somos virtuosos; el vicio estriba en apartarse de esta conducta. Un medio excelente de progresar consiste en imitar a los que se distinguen por tal o cual virtud: de uno se aprenderá la caridad, de otro la oración, de otro el ayuno, etc.; en cada uno de sus hermanos verá el monje a un modelo de una o varias virtudes, se esforzará en imitarlos y así llegará a una santidad eminente.

En la segunda parte, el discurso desciende de las alturas filosóficas a lo que es la tarea práctica y diaria del monacato: la lucha contra los demonios. Éstos nos rodean por todas partes, toman aspectos muy diversos y cambiantes, y tratan de impedirnos por todos los medios el progreso en el camino de la virtud. Nos hallamos ante un verdadero tratado de demonología. Se nos habla de la naturaleza de los demonios, de sus diversas tácticas, de la manera de combatirlos. En realidad, el demonio es débil y se le vence fácilmente. El único problema realmente arduo en esta lucha es saber distinguir una acción demoníaca de una intervención angélica, pues el diablo, como dice la Escritura, se transfigura a veces en ángel de luz. Y aquí se nos dan por vez primera, o una de las primeras, una serie de reglas fundamentales para el discernimiento de espíritus, que será con el tiempo la gran sabiduría del desierto cristiano.

Otro aspecto de la *Vita Antonii* importa hacer resaltar aquí: Atanasio traza en ella una verdadera, aunque velada, apología de la vida monástica. No sólo la alaba, sino que la defiende contra las objeciones que se le pueden oponer. ¿No son la penitencia corporal y la soledad absoluta, actitudes exageradas por el celo de los monjes, contrarias a la naturaleza del hombre y a la caridad cristiana? A lo largo de su obra

prueba Atanasio con el ejemplo de Antonio que las duras prácticas de la ascesis no menguan la salud corporal: al cabo de veinte años de soledad y penitencia, Antonio causa la admiración de sus amigos al notar que su aspecto no ha cambiado y su equilibrio psíquico es perfecto [37]; su ignorancia de las letras no obsta a que posea un ingenio agudo, que le permite incluso disputar con los filósofos helenos y obligarles a reconocer su sabiduría [38], pues «a quien tiene buena inteligencia no le es necesario estudiar para ser sabio» [39]; pese a la soledad en que se educó, es afable y cortés, guarda las reglas de la urbanidad [40]. En cambio, los trabajos ascéticos le procuran la gracia de la sabiduría y la contemplación [41], dones que van manifestándose en fenómenos extraordinarios a medida que va adelantando en la perfección [42] y le dan nuevos impulsos para continuar progresando [43]. Ni se opone la soledad del monje al precepto de la caridad fraterna. Antonio, como veremos, no se desinteresa de las adversidades que afligen a la Iglesia y ayuda a sus hermanos los hombres con el martirio de su ascetismo, con su oración por todo el mundo, con sus consejos, con los consuelos que les prodiga. Su sacrificio florece en una exuberante paternidad espiritual. Antonio es de gran utilidad como guía y como maestro de todos los que aspiran a la misma perfección. No; la vida del monje no es estéril para los demás. ¿Cómo podría serlo si se basa enteramente en las Escrituras? [44] San Atanasio acentúa fuertemente que la vida solitaria de Antonio y sus discípulos se convierte en influjo benéfico para toda la Iglesia.

En resumen, señala San Atanasio al monacato incipiente y en busca de su camino, de su espiritualidad, un modelo acabado de perfección—el «hombre de Dios» Antonio—y al mismo tiempo indica a los monjes el camino para llegar a ser como él. Es una doctrina llena de discreción. Su práctica no resulta imposible, ni siquiera difícil. Todo está en querer realmente seguirle. Un innegable y victorioso optimismo anima esta doctrina: el demonio es débil, y la virtud fácil de conquistar. Los monjes poseen desde la publicación de la *Vita Antonii*, además de una defensa y justificación de su estilo de vida, un programa y un ejemplo, una teoría y una práctica, que millares de ellos se esforzarán en cumplir e imitar.

[37] *Vita Antonii* 14; cf. 93.
[38] Ibid., 72.
[39] Ibid., 73.
[40] Ibid.
[41] Ibid., 66 y 83.
[42] Ibid., 82.
[43] Ibid., 65.
[44] Ibid., 46.

Merece sin duda San Atanasio los títulos de «heraldo y teólogo del monacato naciente».

Pasemos ahora del biógrafo al biografiado.

San Antonio, padre y modelo de ermitaños

Antonio[45] nació—tal vez hacia el año 250, tal vez mucho más tarde[46]—en la población de Coma (hoy Kiman-el-Arus), situada en el Egipto medio, en la llanura de la ribera izquierda del Nilo, a unos siete kilómetros al sur de El-Wasta[47]. Sus padres eran campesinos ricos, que murieron cuando él no tenía aún veinte años y le legaron sus propiedades y el cuidado de una hermana más joven que él. Antonio se sentía llamado a una vida más perfecta. Un día que, según costumbre, se dirigía a la iglesia para tomar parte en la eucaristía, iba pensando cómo los apóstoles habían dejado todas las cosas para seguir al Señor y cómo los discípulos de los apóstoles

[45] El documento esencial para conocer al gran anacoreta es la *Vita Antonii;* pero no deben olvidarse otras fuentes históricas que ilustran su lejana y maravillosa figura: la pequeña colección de apotegmas que se le atribuyen, algunas de sus cartas y la que escribió Serapión, obispo de Thmuis, a los discípulos del santo para consolarlos de su muerte. El texto griego de la *Vita*, acompañado de la versión latina debida a Evagrio de Antioquía, puede verse en MG 26,837-976; desgraciadamente, esta edición se basa en un manuscrito de Munich (cod. gr. 65), que reproduce una recensión metafrástica del siglo x, muy deficiente. Los apotegmas atribuidos a San Antonio pueden verse en MG 65,76-88. De sus cartas sólo nos quedan unos pocos fragmentos del original copto; poseemos, en cambio, una versión latina del siglo XV y otra georgiana de una colección de siete cartas traducidas al griego, ya conocida por San Jerónimo (véase: MG 40,977-1000 y 999-1066; G. GARITTE, *Lettres de saint Antoine. Version georgienne et fragments coptes:* CSCO 148 [texto] y 149, versión latina). Por desgracia, tanto el texto latino como el georgiano nos han llegado muy retocados y corrompidos, lo que dificulta la buena comprensión de estos escritos, ya de por sí difíciles de entender, dado su arcaísmo teológico. La espiritualidad reflejada en estas cartas ha sido estudiada por F. GIARDINI, *La dottrina spirituale di S. Antonio Abatte e di Ammona nelle loro lettere* (Florencia 1957). La carta de Serapión fue publicada por R. DRAGUET, *Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d'Antoine:* Le Muséon 64 (1951) 1-25. El mérito principal de esta carta consiste en que, siendo anterior a la Vita Antonii, prueba tanto la existencia histórica del santo como el carácter ejemplar de su conducta monástica, la extraordinaria autoridad que los fieles atribuían a su intercesión y la existencia de un grupo de discípulos en torno a ese maestro excepcional de vida religiosa.

Recientemente, el profesor H. Dörries *(Die Vita...)* ha querido demostrar que el auténtico Antonio es el de los apotegmas; Atanasio no sólo idealizó, según él, sino que transformó el retrato de Antonio según sus propias conveniencias dogmáticas, polémicas y pastorales. Pero hay en esa actitud un auténtico error de método. La *Vita* es obra de un contemporáneo y amigo de Antonio y, por lo tanto, la fuente histórica más atendible. Vienen después Paladio y Sozomeno en lo poco que nos cuentan de Antonio. Finalmente, los apotegmas, fuente ciertamente posterior y de la que debemos servirnos con muchas precauciones. En efecto, ¿quién nos da la seguridad de que las palabras y anécdotas que se atribuyen a San Antonio son realmente suyas? En vez de poder servir de piedra de toque para comprobar la autenticidad de lo que cuenta la *Vita*, como quiere Dörries, sólo pueden utilizarse como complemento al relato de San Atanasio en cuanto concuerdan con el resto de las fuentes o al menos no discrepan de él.

Entre los modernos estudios sobre San Antonio destacan: L. BOUYER, *La vie de saint Antoine* (Saint-Wandrille 1950) y el volumen colectivo publicado bajo la dirección de B. STEIDLE, *Antonius Magnus Eremita:* SA 38 (Roma 1956). Para más información bibliográfica, véase J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.155-160.

[46] La cronología de la vida de San Antonio es muy imprecisa. La única fecha realmente segura es la de su muerte: el año 356. Si es verdad, como se nos dice, que falleció a los ciento cinco años de edad, tuvo que nacer hacia el 250. Pero se puede objetar que la leyenda exagera con frecuencia la edad de un anciano venerable, y nada nos impide pensar que Antonio tuviera al morir diez o veinte años menos.

[47] M. JULIEN, *L'Égypte. Souvenirs bibliques et chrétiens* (Lille 1889) p.62.

vendían también sus propiedades para que su precio se distribuyera entre los necesitados. Al llegar él a la iglesia, se estaba cantando el evangelio del joven rico: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres...» [48] Antonio sintió que estas palabras del Señor se dirigían a él y se desprendió de sus bienes, conservando sólo una pequeña parte para su hermana. Más adelante oyó en la iglesia la lectura de otro fragmento de San Mateo, que también se aplicó a sí mismo: «No os inquietéis por el mañana» [49]. Salió de la iglesia y entregó a los pobres lo que se había reservado [50]. El carácter puramente evangélico de la vocación de Antonio no podía subrayarse mejor.

En Egipto—nos dice Atanasio—el monacato estaba todavía en sus principios; los que querían abrazar este género de vida, salían de sus pueblos, se instalaban en las cercanías y se dedicaban plenamente a las prácticas del ascetismo. Después de colocar a su hermana, Antonio siguió la costumbre [51]. Había por allí un anciano que desde su juventud llevaba vida solitaria. Antonio lo tomó por maestro. Habita en una choza. Como ha dado cuanto poseía, es pobre y tiene que trabajar, tanto para ganarse su módico sustento como para poder socorrer a los necesitados; el trabajo es, por tanto, su primera ascesis. Su vida se distingue por la atención que se presta a sí mismo y la disciplina férrea a que se somete. Ora asiduamente. Se impregna de las Escrituras, que toma como norte de toda su conducta. Y procura completar su formación ascética visitando a otros varones espirituales, de los que recibe consejos y buenos ejemplos: de uno aprende a orar, de otro a tener paciencia, de un tercero a ser manso y humilde de corazón... Este período de su educación monástica se distingue por la humanidad, por el equilibrio. El joven novicio busca al mismo tiempo ser agradable a Dios y a los hombres, y se esfuerza por alcanzar la amabilidad para con sus semejantes y la asiduidad en la oración.

En este momento empieza a intervenir el demonio. Todavía no manifiestamente, sino bajo sus habituales apariencias:

48 Mt 19,21.
49 Mt 6,34
50 *Vita Antonii* 1.
51 Se suele decir que Antonio confió su hermana a una comunidad de vírgenes y, por lo tanto, se afirma implícitamente que existía en Egipto un monasterio de mujeres hacia el año 270. Tal afirmación se fundamenta en dos palabras del texto griego impreso: *eis parthenona*. Pero la colación de una cincuentena de manuscritos griegos, así como de las versiones latinas, copta y armenia, nos inclinan a preferir decididamente la lección *eis parthenían*, lo que significa que, al confiarla Antonio a unas vírgenes, consagró su hermana a la virginidad. Cf. G. Garitte, *Un couvent de femmes au III^e siècle? Note sur un passaje de la Vie Grèque de S. Antoine:* Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques E. van Cauwenberg (Lovaina 1961) 150-159.

el mundo y la carne. Antonio se arrepiente de haber dejado sus bienes, experimenta el atractivo del placer. Pero resiste a la tentación. Aumenta sus austeridades: vela gran parte de la noche, cuando no la noche entera; come una sola vez al día, después de la puesta del sol, y a veces pasa dos y hasta cuatro días sin saciar el hambre; su refección consiste solamente en pan y agua; duerme en el suelo; se abstiene de uno de los grandes placeres de los orientales: no se unge jamás con aceite. Tal fue la primera etapa que señala Atanasio en la continua ascensión espiritual de Antonio [52].

Ha terminado lo que podemos llamar el noviciado del anacoreta. Antonio abandona su rústica morada, se priva de la vecindad y ayuda de los otros anacoretas, va a vivir más lejos. ¿Por qué? Sin duda, obedeciendo a una necesidad interior; pero es difícil saber cuál es concretamente esta necesidad. ¿Busca una mayor soledad? ¿Pretende un desprendimiento más absoluto? ¿Se siente llamado a luchar con el demonio en el combate singular del desierto? Lo cierto es que se retira precisamente a un lugar lleno de tumbas—sin duda, una antigua necrópolis abandonada—y se instala en una de ellas. Ahora bien, si se tiene en cuenta que, según creencia muy arraigada en el alma de los antiguos, los demonios tienen su guarida especialmente en la soledad y en las tumbas, parece claro que Antonio busca deliberadamente a los demonios. En su tumba vive solo. Un amigo lo abastece de pan de vez en cuando. Y los demonios acuden sin hacerse esperar, ya al descubierto, a combatir al anacoreta. Empiezan por darle tan soberana paliza que le dejan como muerto. Pero Antonio no se acobarda. Los demonios insisten, quieren aterrorizarlo tomando formas de fieras temibles. Antonio resiste. Los demonios siguen combatiéndole de mil maneras, le infligen nuevos castigos. Antonio los sufre impertérrito. Ha vencido. Esta segunda fase termina con una visión consoladora, en que Dios se le manifiesta como espectador de sus combates y le promete que le auxiliará siempre [53].

Antonio tiene treinta y cinco años. Ha probado sus fuerzas. Sabe que la omnipotencia de Dios está con él. Ahora experimenta la necesidad de internarse en el desierto. Es el paso definitivo. Abandona a su anciano maestro, que no quiere acompañarlo. Atraviesa el río, penetra en el gran desierto, sube a la región montañosa y se instala en un fuerte abandonado [54]. Una fuentecita le procura agua. Se alimenta de ga-

[52] *Vita Antonii* 2-7.
[53] Ibid., 8-10.
[54] L. von Hertling *(Antonius...* p.32ss) emite la hipótesis de que se trata de la misma

lletas tebanas que ha llevado consigo y que sus amigos seguirán procurándole de tarde en tarde. En este paraje desierto transcurren veinte años de su vida, años misteriosos en que nadie logró verle, aunque sus amigos lo llamaran muchas veces. Sólo se sabe que libraba grandes combates con los demonios, furiosos al ver invadidos sus reales. Los que intentaban visitarlo, decían haber oído a través de la puerta grandes voces: «¡Vete de nuestros dominios! ¿Qué tienes que ver con el desierto?» Sólo los demonios podían expresarse así; nadie lo ponía en duda.

Al término de esta tercera etapa [55], Antonio tiene cincuenta y cinco años. Recibe el don de la paternidad espiritual. Ya es el perfecto «hombre de Dios», un carismático capaz de curar a los enfermos, consolar de verdad a los afligidos y engendrar hijos para la vida espiritual. Su celda se convierte en lugar de peregrinación. Se ve rodeado de una multitud de discípulos. Se forma una colonia de ermitaños, que Atanasio nos pinta como un «verdadero idilio monástico» [56]:

> «Había en la montaña tabernáculos llenos de coros divinos de hombres que cantaban salmos, estudiaban, ayunaban, oraban, exultantes en la esperanza de los bienes venideros y trabajando para hacer limosna. Reinaban entre ellos el amor mutuo y la concordia. En verdad era dado contemplar una región aparte, de piedad y de justicia. Nadie conocía ni sufría la injusticia; nadie se quejaba allí del colector de impuestos; una muchedumbre de ascetas tendía con un mismo esfuerzo hacia la virtud. Viendo las cabañas de los monjes no se podía menos de exclamar: '¡Qué bellas son tus tiendas, oh Jacob! ¡Qué bellos tus tabernáculos, Israel!' Se extienden como un amplio valle; como un jardín a lo largo de un río; como áloe plantado por Yahvé; como cedro que está junto a las aguas» [57].

Se diría que nos hallamos en un mundo nuevo, cuyos habitantes viven ya la vida de la ciudad celeste. Acaba de inaugurarse, según Atanasio, el monacato del desierto [58]. Gracias a sus discípulos e imitadores, San Antonio se convierte en fundador de un movimiento espiritual destinado a una celebridad incomparable. El desierto se puebla de monjes y se fundan numerosas colonias monásticas [59].

historia anterior contada diversamente. K. Heussi (*Der Ursprung...* p.88 nota 3) aprueba esta hipótesis. Pero me parece que, a pesar de las semejanzas entre ambos episodios, las diferencias son bastante numerosas y notables para que no puedan identificarse. Se trata de una nueva etapa.

55 *Vita Antonii* 11-48.

56 L. Bouyer, *La vie de saint Antoine* p.152.

57 *Vita Antonii* 44. La cita está tomada de Núm 24,5-6.

58 Tanto en la *Vita* (3 y 11) como en la tradición posterior, Antonio es considerado muy explícitamente como el primer monje que habitó en el desierto. Jerónimo pretendió arrebatarle este título para entregarlo a su héroe, Pablo de Tebas; pero tal conato fracasó en sus principios: nadie quiso prestar fe a los sueños del literato latino.

59 *Vita Antonii* 14 y 15.

Estas actividades fueron interrumpidas por la persecución de Maximiano. Antonio y sus discípulos decidieron marcharse a Alejandría[60]. Necesitaban dar testimonio de su fe cristiana. Si no lograban morir como mártires, por lo menos serían testigos de los combates de sus hermanos, los fortalecerían con sus exhortaciones y les servirían en las cárceles y en las minas. Pero el prefecto romano expulsó por indeseables a los valerosos hombres del desierto. Dios—explica San Atanasio—reservaba a Antonio para enseñar a todos la vida monástica[61]. Después del martirio del patriarca Pedro (24 de noviembre del año 311), Antonio se retiró nuevamente a su soledad, decidido a ser diariamente mártir gracias a un ascetismo cada vez más riguroso[62]. Mas el desierto que halló ya no era el desierto de antes. El anacoreta no encontró en él la tranquilidad y el silencio que anteriormente disfrutara. Las visitas se sucedían sin cesar; su poder taumatúrgico atraía verdaderas muchedumbres. Antonio era fundamentalmente un solitario y se sentía fuera de su elemento. Además, todo el mundo le veneraba, le llamaba santo y varón de Dios. Antonio temía la celebridad, temía la presunción. Y resolvió escapar y esconderse.

En una época que Atanasio no precisa, empieza la cuarta etapa de una vida compuesta de huidas y retiradas[63]. Antonio quiere emigrar a la Tebaida superior, pero una voz de lo alto le indica otro camino. Se une a una caravana de beduinos que atraviesa el desierto, y al cabo de tres días de andar llega al pie de altas montañas. Descubre un paraje llano, amenizado por un bosquecillo de palmeras y una fuente. Un lugar ideal para llevar vida eremítica: la soledad es completa, y hay lo suficiente para sostener una vida muy frugal. San Atanasio y las otras fuentes históricas distinguen dos lugares antonianos en el desierto: Antonio ha pasado del monte «exterior», que Paladio llama Pispir[64], o sea su primera colonia monástica, al «monte interior», esto es, el monte Colzim, no lejos del mar Rojo. Sin embargo, sus discípulos son tenaces y acaban por encontrar su escondite. Hacen un pacto. Antonio, desde entonces, se mantiene en contacto con la colonia monástica de Pispir: sus anacoretas le mandan víveres, y él los visita de vez en cuando. Prosigue la lucha con los demonios, pero nada puede turbar ya a Antonio, llegado a la ple-

60 Ibid., 46.
61 Ibid.
62 Ibid., 47.
63 Ibid., 49-88.
64 *Historia lausiaca* 21. Pispir se llama hoy Deir el-Mnemonn.

nitud de su vida espiritual. En esta época realiza la mayor parte de los prodigios que la *Vita* le atribuye. Hace otro viaje a Alejandría, invitado insistentemente por los obispos y todos los hermanos para contradecir a los arrianos, que habían afirmado que compartía sus ideas.

Pasó los últimos quince años de su vida en compañía de dos discípulos. Era ya muy anciano y necesitaba de sus servicios. Se nos dice que murió a los ciento cinco años de edad [65]. Supo con anticipación la hora de su tránsito y repartió sus pobres vestidos entre sus amigos y sus dos discípulos, a quienes hizo prometer que no revelarían a nadie el lugar de su sepultura. Y lleno de gozo espiritual emprendió su última huida. Era el año 356 [66].

Este es, en sus líneas generales, el *curriculum vitae* de Antonio según se desprende del relato de Atanasio. Es posible y aun probable que el biógrafo haya introducido algunos arreglos según sus conveniencias, pues se proponía, ante todo, como hemos visto, dar a los monjes un modelo perfecto [67]. Pero, por lo esencial, el historiador moderno no tiene razones de peso para mostrarse escéptico. La *Vita* fue compuesta poco después de la muerte de Antonio, personaje conocidísimo; Atanasio no pudo, aunque lo hubiera querido, inventar una vida con pormenores tan concretos—indicaciones locales precisas, personas que todavía vivían y ocupaban cargos importantes citadas por sus nombres—sin que se le tachara de mentiroso. En cuanto a los milagros, profecías y luchas con los demonios, se pueden hacer algunas reservas [68]. No cabe duda que Antonio—como también Atanasio—no estaba enteramente libre de las ideas sobre los malos espíritus que corrían entre el vulgo, y es muy probable que viera demonios

[65] Véase arriba, p.57 n.46.

[66] La *Epistola ad discipulos Antonii*, de Serapión de Thmuis, conservada en versión siríaca y armenia, y escrita en 356, confirma la fecha tradicional de la muerte de Antonio. Cf. R. Draguet, *Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d'Antoine (A. D. 356) en version syriaque et arménienne:* Le Muséon 64 (1951) 24-25.

Todavía hoy conservan los monjes el recuerdo del «monte interior», donde se levanta un monasterio copto muy antiguo—el llamado monasterio de San Antonio—, en los montes de Wadi Araba, a 40 kilómetros del mar Rojo. Pero los dos discípulos de Antonio fueron fieles a su promesa, y nunca se supo dónde está enterrado. Antonio quería evitar con el secreto que embalsamaran su cuerpo, edificaran sobre él un *martyrium* y le veneraran por santo. Con todo, no pudo evitar que su nombre gozara ya en vida de gran celebridad, no sólo en Egipto, sino también en España, las Galias, Roma y el Africa romana (cf. *Vita Antonii* 93).

[67] Quería presentar a Antonio como «amigo de Dios»—al igual que Moisés, Josué, Samuel y, sobre todo, Elías y Eliseo—, heredero de los mártires, *pneumatophoros* o portador del Espíritu, un gran carismático y restaurador de la «vida apostólica», esto es, del ideal evangélico, de la pureza de la fe y costumbres propia del tiempo de los apóstoles Quería hacer resaltar que el buen monje basa toda su vida en las Escrituras, es respetuoso con la jerarquía eclesiástica, no se desinteresa de las dificultades de la Iglesia... Todo esto, evidentemente, pudo haber influido, y sin duda influyó, en la composición de la *Vita Antonii*.

[68] Véanse las conclusiones de L. von Hertling sobre la historicidad de la *Vita Antonii*, en *Studi*... p.30-31.

donde no los había [69]. Sin embargo, a menos que queramos cerrar los ojos a la evidencia misma, es preciso admitir que Antonio fue uno de los taumaturgos más eminentes que han existido, uno de los padres espirituales más hábiles y fecundos de la historia, gracias a sus dones sobrenaturales y, en particular, a su discreción de espíritus. Atanasio le llama con razón «el médico de todo Egipto» [70]. A raíz de su muerte, Serapión, obispo de Thmuis, escribe a los discípulos de Antonio: «Tan pronto el gran anciano que oraba por el mundo entero, el bienaventurado Antonio, dejó esta tierra, todas las cosas degeneraron y se tambalearon y la ira devasta a Egipto. ... Mientras estuvo en la tierra, hablaba y oraba, y cuando levantaba las manos, suplicaba la misericordia de Dios, no permitía que bajara su furor; elevaba su mente y no la dejaba descender» [71]. Todo Egipto lo lloró como si hubiera perdido a su padre [72].

Su fama de monje cabal, santo e insuperable no conocía límites. San Pacomio lo consideraba como «la forma perfecta de la vida anacorética» [73]. Preguntaron una vez a Shenute —un hombre difícil si los hubo—, según refiere Besa: «Santo padre, ¿hay actualmente algún monje semejante al bienaventurado Antonio?» Shenute respondió: «Si se juntara a todos los monjes de nuestro tiempo, no harían un solo Antonio» [74]. Un siglo más tarde, el historiador de la Iglesia Sozomeno consideraba a Antonio como «el que inauguró la filosofía exacta y solitaria entre los egipcios» [75].

[69] Este importantísimo tema—la demonología—de la espiritualidad monástica se trata detenidamente en el segundo volumen de la presente obra.
[70] *Vita Antonii* 87.
[71] R. Draguet, *Une lettre...* p.13.
[72] *Vita Antonii* 10,88 y 93.
[73] *Vies coptes* p.276.
[74] *Sinuthii vita bohairice* 68-69: CSCO 41,35.
[75] *Historia ecclesiastica* 6,33.
Antonio alcanzó tan gran celebridad a pesar de ser hombre rudo e iletrado. San Atanasio hace notar expresamente que se «hizo famoso no por sus escritos ni por su sabiduría de este mundo ni por arte alguna, sino tan sólo por su servicio de Dios» (*Vita Antonii*, 93). Y en diversos pasajes insiste sobre la falta de letras de su héroe: no fue a la escuela (1), no aprendió letras (72 y 73). Para mí es evidente que Atanasio quiere pintárnoslo como iletrado con el fin de probar dos de sus tesis: 1) que no son las letras, sino la virtud lo que nos acerca a Dios; 2) que la profunda sabiduría de Antonio no era debida a su formación humana, sino a la ilustración divina (*Vita Antonii* 66; cf. 83). Como iletrado le consideró toda la antigüedad, San Agustín inclusive. Sin embargo, algunos autores modernos han querido defender lo contrario. Así, según L. von Hertling (*Antonius...* p.14-15 nota), las mencionadas frases de la *Vita* no significan que Antonio no hubiera aprendido a leer y escribir, sino sólo que no había recibido la formación retórica y humanística que solía darse a los hijos de padres ricos, como era su caso. L. Th. Lefort (en RHE 28 [1932] 355-356) notaba que, en el capítulo 4 de la misma *Vita*, se cuenta que, entre los anacoretas que Antonio frecuentaba con el fin de adiestrarse en la vida solitaria, había uno reputado «por su manera de leer bien». G. Garitte insiste largamente (*A propos des lettres de saint Antoine l'Érmite*: Le Muséon 52 [1939] 11-14) en la interpretación ya señalada de las frases de Atanasio: lo que éste quería significar es que Antonio no poseía una cultura pagana, que no había estudiado ni las bellas letras ni las ciencias. El fin que se propone con ello G. Garitte es claro: el de preparar el camino para asegurar la autenticidad de varias de las cartas que se atribuyen a San Antonio. Pero, evidentemente, para ser autor de una carta no es preciso saber

Aunque un poco idealizado, el magnífico retrato físico y espiritual del santo que su biógrafo nos pinta [76] es de una autenticidad esencial inatacable. En los *Apotegmas* aparece no como un héroe de la ascesis cristiana, sino como un padre de monjes importantísimo, lleno de experiencia, discreción y prudencia; humilde, amante de la celda y trabajador infatigable. Sus cartas nos revelan a un anciano de carácter muy personal, profundo, que enuncia ideas interesantes, pero no sabe desarrollarlas armoniosamente, poniendo en evidencia su escasa cultura humana. Pero lo que más nos sorprende en estas cartas es la inspiración origenista y casi gnóstica de la ascesis antoniana, que completa de un modo totalmente inesperado la figura del ermitaño descrita en los *Apotegmas* y corrobora la autenticidad de los temas doctrinales que San Atanasio pone en labios de su héroe. Las tres figuras de Antonio que se deducen de los *Apotegmas*, las cartas y la *Vita* no concuerdan enteramente, pero pueden armonizarse. «Los que reconocen una grandeza evangélica y humana en el monacato y en la vida religiosa nacida del desierto, no tendrán dificultad en admitir la riqueza y complejidad de los carismas reservados a los santos que han iluminado sus principios» [77].

Los anacoretas

Antonio no fue el primer «anacoreta» en el sentido monástico, es decir, el primer cristiano que «se retiró» del «siglo» por motivos religiosos y vivió separado de la sociedad de los hombres [78]. En alguna de las *Vidas* de San Pacomio se ponen en labios de San Antonio estas palabras: «Cuando me hice monje no existía en todo el mundo ninguna comunidad [monástica] para que también yo pudiera vivir comunitariamente, sino que había personas que individualmente se retiraban un poco fuera de su pueblo y vivían apartadas; he aquí por qué también yo he vivido en la vida anacorética» [79].

escribir: basta con saber dictar. Ahora bien, cartas del género de las que Antonio es autor, esto es, pequeños tratados destinados a circular entre el público, no solían, en la antigüedad, escribirse de propio puño, sino que se dictaban, al igual que los libros, a un escriba de profesión. El hecho de que Antonio no supiera escribir no sería una objeción a la autenticidad de las cartas. Por lo demás, sabemos, por Sozomeno y por la misma *Vita* (81), que Antonio «escribió» a Constantino y al oficial imperial Balacio (*Vita Antonii* 86). Ahora bien, a tales personajes no se les podía escribir en copto, y es evidente que Antonio se sirvió de un amanuense que tradujera al griego lo que él le iba dictando.

[76] Véase *Vita Antonii* 14 y 67.

[77] J. GRIBOMONT, *Antonio l'Eremita, S.*, en *Dizionario degli instituti di perfezione*, t.1, s. v.

[78] Para los anacoretas coptos, además de las obras citadas en la nota 1 del presente capítulo, véanse especialmente: R. DRAGUET, *Les Pères du désert:* Bibliothèque spsirituelle du chrétien lettré (París 1949), a quien debe mucho la siguiente exposición; A. L. SCHMITZ, *Die Welt der ägyptischen Einsiedler:* Römische Quartalschrift 37 (1929) 189-224.

[79] *Vies coptes* p.268-269. Estas palabras acerca de los anacoretas existentes ya antes de San Antonio en su mismo pueblo concuerdan perfectamente con lo que nos dice la *Vita*

El apartamiento del mundo se practicó de diversos modos. Teodoro, a la edad de dieciséis años, resolvió hacerse cristiano y abrazar la vida monástica; San Atanasio le bautizó, le ordenó de lector y «le dispuso a continuación un local en la iglesia»; el joven ejercía su oficio de lector en la liturgia y, en el lugar señalado, «llevaba vida anacorética y no trataba con ninguna mujer, a excepción de su madre y su hermana» [80]. Otros anacoretas preferían encerrarse en su celda y vivir como reclusos, sin comunicarse con el mundo más que a través de una ventanita; tal fue el caso, por ejemplo, del famosísimo Juan de Licópolis. Pero la gran mayoría siguió por otro camino. En Egipto, el desierto está siempre al alcance de todos, y es natural que pensaran en él los que querían separarse de la sociedad. Empezaron por instalarse en sus límites, donde las sepulturas de la época faraónica les ofrecía una habitación ya hecha. Luego algunos, como San Antonio, se resolvieron a internarse en el «gran desierto», hasta los oasis del interior. Y tuvieron centenares, millares de imitadores.

¿Quiénes eran estos hombres? ¿De dónde procedían? ¿Cuál era su bagaje cultural y religioso?

Los solitarios de Egipto se reclutaban en su inmensa mayoría entre las clases bajas de la sociedad copta. Antonio pertenecía a una familia pudiente, pero campesina; Macario el Grande había sido conductor de camellos; Macario de Alejandría, un modesto comerciante; Apolonio, también comerciante; Pablo el Simple, campesino; Apolo, pastor; Moisés criado y ladrón; Juan de Licópolis, carpintero, y su hermano, tintorero; Alejandra, sirvienta; Ammón de Nitria se dedicaba a cultivar el campo y a fabricar bálsamo... Pocos eran los procedentes de la clase media, y todavía menos los salidos de las capas superiores. Albanio, Evagrio Póntico y Paladio, que vivieron en la colonia monástica de Escete, pueden servir de ejemplo de monjes de la clase media; Arsenio, solitario en Escete, y los dos misteriosos «pequeños extranjeros», de la clase superior. Pero es de notar que ninguno de ellos era copto. Los egipcios pertenecientes a las clases superiores no se hacían monjes. Ammón, fundador de Escete, y José, el anacoreta del que escribe Casiano, perteneciente a una «muy esclarecida familia y ciudadano distinguido de su villa natal», Thmuis [81], serían las excepciones que confirman la regla.

Antonii 3. Y ambas frases se hallan confirmadas por otras fuentes, como, por ejemplo, la *Historia lausiaca* (16,1), a propósito de Natanael, un monje antiguo cuya celda ya no ocupaba nadie «por estar demasiado cerca del poblado; él la había edificado cuando los anacoretas eran muy raros».

[80] *Vies coptes* p.257.

[81] *Collationes* 16,1.

Nuestros monjes, en su inmensa mayoría, procedían de un mundo ingenuo, rudo, sin refinamientos de ninguna clase. En un apotegma atribuido a San Arsenio, «rústicos» significa «egipcios»[82]. Su instrucción, por lo general, era escasa, aun entre los del bajo Egipto y de la comarca de Alejandría, regiones más accesibles a la cultura. Muy pocos conocían el griego; hablaban, leían y escribían en copto. Pero muchos no sabían leer ni escribir. No podemos extrañarnos que entre tal clase de gente reinara una feroz desconfianza respecto a toda especulación intelectual, a todo lo que tuviera apariencia de reflexión teológica. Uno de ellos exponía sin duda el pensamiento de la mayor parte de sus congéneres cuando decía: «Hablar de la fe y leer exposiciones doctrinales secan la compunción del monje y la hacen desaparecer»[83]. Más aún, poseer un libro era entre ciertos anacoretas de los *Apotegmas* un lujo culpable. A un hermano que le pedía una «palabra», respondió *apa* Serapión que no sabía qué podía decirle viendo que robaba el pan de los pobres y los huérfanos, pues «su arca estaba llena de libros»[84]. Su religión, su piedad eran casi exclusivamente prácticas, simples, elementales y no exentas a veces de groseros errores, como veremos páginas adelante. Lo importante para ellos era vivir, mejor que especular sobre la vida; avanzar por el camino de perfección, mejor que analizar sus etapas. Ni aun la misma Sagrada Escritura podía considerarse objeto de investigación teológica; el papel de la Biblia se reducía, entre ellos, a ser norma de vida y arma en la lucha contra el demonio[85].

Tal era, evidentemente, la manera de pensar y obrar de la gran mayoría de anacoretas egipcios. Otros se mostraban más moderados en su antiintelectualismo. Algunos—una reducida minoría, especialmente en torno a un extranjero, Evagrio Póntico—no creían que fuera pecado aplicar sus talentos naturales y su formación filosófica a investigar y exponer las realidades de Dios y de la vida espiritual. Pero este grupo de filósofos del desierto egipcio, del que formaron parte Paladio, Casiano y los cuatro «Hermanos largos», constituyó un islote ilustrado en medio del mar de la «santa rusticidad» del monacato copto, en el que no dejaron de tener tal vez alguna influencia, pero en cuya masa no representaron en modo alguno el papel de levadura. El maravilloso cuadro del monacato egipcio que nos traza Casiano no es, bajo muchos aspectos, más que una transposición ideal de la tosca realidad de nuestros anacoretas.

[82] *Apophthegmata*, Arsenio, 5.
[83] Citado por J.-C. Guy, *Les Apophthegmata*... p.79-80.
[84] MG 65,416. Cf. Gelasio, 1; Eupropio, 7; Teodoro de Ferme, 1.
[85] Cf. J.-C. Guy, *Les Apophthegmata*... 81.

Al antiintelectualismo hay que sumar una gran rudeza de costumbres. Los anacoretas coptos no sólo eran hombres como los demás, inclinados al mal, sino que procedían de un ambiente social depravado. No es, pues, de extrañar que hallemos en las fuentes históricas que les conciernen muchas cosas que hieren la sensibilidad moderna, pero que no pueden pasarse en silencio si se quiere tener una imagen verídica y completa del monacato primitivo. Incluso los documentos que nos dan a conocer las ascéticas proezas de los anacoretas coptos nos dicen clara o veladamente que el pasado de muchos de ellos no había sido nada edificante. Así, por ejemplo, si algunos, vencidos del demonio de la fornicación, corrían derechamente a los burdeles de Alejandría [86], era porque conocían muy bien el camino. Un monje confesaba que diez mujeres no serían bastantes para saciar su lujuria [87]. Otro purgaba en Escete un doble crimen cometido cuando era pastor: habiendo encontrado en el campo a una mujer encinta, abrió su vientre con un cuchillo «para ver cómo reposa el niño en el seno de su madre» [88].

Testimonios como los citados son muy reveladores. Pero no faltan textos que, con notable insistencia, previenen al monje contra vicios todavía más graves. Macario de Egipto, por ejemplo, aconsejaba no pasar la noche en la cabaña de un anacoreta de mala reputación [89]. Matoes consideraba a los muchachos como un peligro más grave que las mujeres y los herejes [90]. Es un tema que aparece con demasiada frecuencia en nuestros documentos para omitirlo aquí. Los bandidos del desierto saquearon en 407 la colonia monástica de Escete, y un monje advertía a sus hermanos de la vecina colonia de las Celdas: «No traigáis muchachos por aquí: cuatro iglesias de Escete han quedado desiertas por culpa de los muchachos» [91]. El gran Macario de Egipto había predicho este desastre: «Cuando veáis que una celda se levanta al borde del pantano, sabed que la ruina se acerca a Escete; cuando veáis allí árboles, estará ya a sus puertas; pero cuando veáis muchachos, tomad vuestras melotas y huid» [92]. Son textos que hay que tener presentes y que no deben escandalizar a nadie. Para poder apreciar justamente el valor del monacato primitivo «no hay que tomar como punto de comparación los mejores niveles de nuestra vieja sociedad cristiana; hay que buscarlo en la corrupción del paganis-

[86] *Historia lausiaca* 26.
[87] *Apophthegmata*, Pafnucio, 4.
[88] Ibid., Apolo, 2.
[89] Ibid., Macario, 29.
[90] Ibid., Matoes, 11.
[91] Ibid., Juan, sacerdote de las Celdas, 5.
[92] Ibid., Macario de Egipto, 5.

mo helénico, que nos es bien conocido por la lectura de los clásicos y que el inmenso esfuerzo del monacato había tomado valientemente el trabajo de regenerar, empezando, como conviene, por mejorarse a sí mismo» [93].

Otro aspecto hay que dejar bien claro al tratar de la identidad de los anacoretas de Egipto: su condición de simples laicos. El sacerdocio era entre ellos cosa excepcional. No se prestaban en modo alguno a recibir la ordenación sagrada. Ammonio, monje de Nitria y uno de los cuatro «Hermanos largos», se cortó una oreja para que no le hicieran obispo y amenazó con cortarse también la lengua si insistían en ordenarle [94]. Teodoro dijo a sus compañeros de Escete que los abandonaría sin remisión si persistían en su idea de hacerle ordenar de diácono [95]. Como recibir la ordenación equivalía, de ordinario, a abandonar la soledad e inmiscuirse en asuntos seculares, no sólo es la humildad, el sentimiento de su indignidad, lo que mueve a tales monjes a rehusar la ordenación, sino sobre todo el apego a su estado monástico, el amor a la vida ascética y solitaria. Es lo que quiso explicar Casiano cuando puso en labios de Moisés, monje de Escete, un texto en que se atribuyen a las incitaciones del diablo los deseos que sentían ciertos monjes de «entrar en el clero y las funciones sagradas del sacerdocio so pretexto de trabajar en la edificación de muchos y ganar las almas para Dios» [96].

Cierto que hallamos sacerdotes y diáconos entre los primitivos solitarios de Egipto. Nuestros documentos nos hablan de algunos. Para el sacerdocio, evidentemente, escogían los anacoretas a los más virtuosos, pero no los hacían ordenar tan sólo para honrarlos [97]. El obispo, el sacerdote, el diácono están al servicio del pueblo de Dios: ésta era la concepción general. Las fuentes son claras sobre este punto [98]. El sacerdocio, entre los anacoretas, tenía una función estrictamente ministerial y pastoral. Los que habían sido ordenados de presbíteros o diáconos y permanecían en el desierto, estaban al servicio de sus hermanos de ascetismo en las colonias de ermitaños.

[93] R. Draguet, *Les Pères...* p.XXVII.
[94] *Historia lausiaca* 11.
[95] *Apophthegmata*, Teodoro, 25.
[96] *Collationes* 1,20.
[97] G. Müller y H. F. von Campenhausen *(Kirchengeschichte* t.1 [Tubinga [3]1941] p.514) llaman a estas ordenaciones *Eherenpromotionen*. Pero la idea de que la ordenación sacerdotal coronaba una vida de ascetismo parece completamente ajena a la mentalidad de nuestros monjes coptos.
[98] Véase, por ejemplo, *Historia lausiaca* 7,17,18,19,47,48; *Collationes* 4,1; 18,1, etc.

Las colonias de solitarios

Cuanto más se estudian las fuentes del monacato primitivo tanto más se tiene la impresión de que los anacoretas o ermitaños que vivieron enteramente aislados de toda compañía humana fueron realmente poquísimos [99]. Este régimen de soledad absoluta, además, sólo solía practicarse durante algún tiempo o con intermitencias, y no a lo largo de toda una vida, como pretende hacernos creer San Jerónimo de Pablo de Tebas. Lo normal era que los solitarios vivieran cerca unos de otros. La vida en el desierto es penosa y difícil. La soledad absoluta y continuada no la soportan más que almas de temple excepcionalmente recio y equilibrado. No es fácil, en el desierto, procurarse los alimentos sin los cuales ningún ser humano puede subsistir; no es dada a todos la vocación de vivir espiritualmente sin frecuentar los sacramentos de la Iglesia... Todo impulsó a los anacoretas a congregarse y organizarse. Además, muchos de ellos buscaban un modelo, un maestro espiritual famoso. Hemos visto cómo se reunían los discípulos en torno a Antonio. Y era lo normal que, cuando un gran anacoreta estaba bien aguerrido en la lucha del desierto, se convirtiera en guía y padre espiritual de un gran número de monjes. La *Historia monachorum* nos cuenta varios casos. *Apa* Or, después de haber vivido mucho tiempo en el desierto más profundo, oyó entre sueños la voz de un ángel que le decía: «Te convertirás en un gran pueblo y se te confiará una numerosa muchedumbre. No dudes que jamás, hasta el fin, te faltarán las cosas para la vida». *Apa* Or se fue al desierto próximo a tierra habitada, juntó a los anacoretas que vivían allí aisladamente y se formó una colonia [100]. El caso de *apa* Apolo es muy parecido. Habiendo pasado quince años en el desierto, oyó una voz sobrenatural que le dijo: «Apolo, Apolo, por ti destruiré la sabiduría de los sabios de Egipto, aniquilaré la prudencia de los prudentes». Y como *apa* Or, escuchó *apa* Apolo la misma predicción que Dios hizo a Abrahán: «Tú engendrarás un gran pueblo». Y también la promesa: «Todo lo que pidas a Dios te será concedido». Dejando su cueva, Apolo va al desierto que confina con los campos cultivados y se convierte en centro de una hermandad de solitarios que le visitan para aconsejarse con él, y los domingos celebran juntos la eucaristía y toman el ali-

[99] A.-J. Festugière (*Les moines d'Orien* t.I, p.42-45) cita algunos ejemplos. Pero ¿cuántos de ellos son realmente históricos?
[100] *Historia monachorum* 2,6-7.

mento [101]. Tal es el origen de las colonias de ermitaños, de las que hubo muchas en Egipto.

Las más célebres se encontraban en el norte, no muy lejos de Alejandría. Eran las de Nitria, Escete y las Celdas. En buena parte, eran famosas por ser las más fáciles de visitar y, de hecho, las más visitadas. Es muy posible e incluso probable que en otras partes del inmenso país hubiera otras colonias eremíticas tan virtuosas y edificantes, de las que nada o casi nada sabemos. Pero es muy cierto también que en las tres colonias mencionadas vivieron anacoretas dignos de todos los elogios, como Ammón, los dos Macarios, Pambo, Pablo el Simple, Poimén, Sisoes, Arsenio, Evagrio.

Según los documentos, la vida monástica empezó en Nitria en las primeras décadas del siglo IV. Su fundador, o al menos uno de los primeros monjes que habitaron aquel yermo, fue Ammón, un asceta de vida harto novelesca. Perteneciente a una rica familia egipcia, tenía unos veintidós años de edad cuando, por conveniencias sociales, se casó; pero logró persuadir a su mujer que vivieran bajo el mismo techo como hermano y hermana. Hacia 315-320, con consentimiento de su compañera de ascetismo, se retiró al «monte de Nitria», donde, al decir de Rufino y Sozomeno, no había todavía ningún monje, mientras Paladio da a entender que sí. Lo cierto es que el anacoreta alcanzó fama de santo y que empezaron a reunirse en su derredor muchos solitarios. Según San Atanasio, San Antonio estimaba mucho a Ammón, y los *Apotegmas* nos cuentan una visita que le hizo. De este modo pudo beneficiarse de sus valiosos consejos. Ammón solía visitar dos veces al año a su esposa, que dirigía una comunidad de vírgenes. Y se cuenta que, cuando murió, Antonio lo supo inmediatamente por revelación divina [102].

Con el tiempo, la colonia eremítica formada en torno a la celda de San Ammón creció tanto, que algunos solitarios desearon trasladarse más lejos y se internaron en el desierto. En los orígenes de esta nueva agrupación monástica intervino, según la tradición, el gran San Antonio cuando fue a visitar a su amigo. Se llamó las Celdas.

El origen de Escete data de mediados del siglo IV y está íntimamente ligado al nombre de San Macario de Egipto, llamado también el Viejo o el Grande, uno de los más famosos padres del yermo. La vida de Macario no es menos novelesca que la de San Ammón. Nacido hacia el año 300, en un pueblo

101 Ibid., 8,18ss.
102 *Vita Antonii* 60.

del Egipto superior, ejerció el oficio de camellero antes de retirarse a Escete, hacia el año 330, y empezar a vivir como perfecto solitario. Sus virtudes le atrajeron imitadores, y así se formó la primera agrupación monástica de Escete, bajo la dirección del propio Macario. Este gozaba de gran fama por su discreción, su don de profecía y sus estupendos milagros. Habiendo recibido la ordenación sacerdotal, se distinguió por sus sermones e instrucciones. Hizo varias visitas a San Antonio. Su actividad pastoral se ejerció también en Nitria y en las Celdas. Al cabo de algún tiempo, después de organizar la primera colonia de Escete, Macario se decidió, no se sabe por qué, a marchar a otra parte; levantó su nueva choza a unos veinte kilómetros de distancia, en el extremo del valle, donde murió poco después del año 390. También en este lugar se le juntaron muchos solitarios y se formó una nueva colonia. Todavía otras dos surgieron en Escete antes de finalizar el siglo IV [103].

Todo el monacato nitriota estaba basado en la concepción anacorética, y su organización eclesiástica, social y económica correspondía a este ideal. Constituían, según frase de E. R. Hardy, una «comunidad cooperativa» de solitarios [104]. Tal vez sería mejor decir que eran otras tantas poblaciones coptas *sui generis*, otras tantas Iglesias locales, formadas por celibatarios dedicados a la vida espiritual, servidas por uno o varios sacerdotes en comunión con el obispo diocesano y con el patriarca de Alejandría.

En el centro de las colonias, efectivamente, se levantaba una iglesia, cuyo sacerdote, anacoreta como los demás, gozaba de cierta autoridad. En Nitria, hacia el año 400, aparece ya rodeado de una especie de consejo de «ancianos» o «padres», el *synedrion*, compuesto probablemente por los otros siete sacerdotes de la colonia, cuyo voto, al parecer, era puramente consultivo.

El número siempre creciente de solitarios iba planteando problemas de orden material. Su avituallamiento hizo necesaria la institución de diversos intendentes o ecónomos y la construcción de algunos humildes edificios destinados a panaderías, cocinas, despensas, bodegas, etc. En Nitria se llegó con penas y trabajos a crear cierto número de huertas, sin duda muy modestas y poco productivas. No parece que hubiera hospitales; a los enfermos graves se los transportaba a la igle-

[103] Para las colonias anacoréticas de Nitria, Escete y las Celdas, véase H. G. E. WHITE, *The Monasteries of Wâdi'n Natrûn*, 3 vols. (Nueva York 1926-1933); J. C. GUY, *Le centre monastique de Scété dans la littérature du Vᵉ siècle*: OCP 30 (1964) 129-147; ID., *Le centre monastique de Scété au IVᵉ et au début du Vᵉ siècle* (Roma 1964).

[104] E. R. HARDY, *Christian Egypt*... p.89.

sia. Lo que sí existieron, al menos en Nitria y en las Celdas, varias hospederías, en las que los extranjeros podían residir todo el tiempo que quisieran a condición de no pasar más de una semana sin cooperar al trabajo de la colonia en las huertas, en las panaderías o en la cocina; a los personajes de consideración se les entregaba un libro y se les daba la consigna de no juntarse con ningún monje hasta el mediodía. Escete no poseía, al menos al principio, semejantes hostales, posiblemente porque, dado su mayor apartamiento, los visitantes eran escasos. Paladio nos dice, además, que en Nitria, junto a la iglesia había tres palmeras, de cada una de las cuales colgaban unos azotes: unos para los monjes delincuentes, otros para los ladrones y los terceros para los forasteros que lo necesitaran, «de manera que todos los culpables y reconocidos dignos de azotes se abrazan a la palmera y, recibidos los golpes reglamentarios en la espalda, son liberados» [105]. También había en Nitria médicos y pasteleros, y se vendía y se bebía vino [106].

Lo más conveniente para los solitarios era agregarse a una de tantas colonias anacoréticas, importantes o modestas, que cubrían la geografía de Egipto. Esto les solucionaba muchos problemas tanto de orden material como espiritual. En una colonia no tenían que preocuparse de su sustento ni de cómo recibir los sacramentos, etc. Además, aun viviendo solos, se sentían ayudados y sostenidos por la presencia, el ejemplo y, de vez en cuando, las conversaciones edificantes y los consejos espirituales de sus maestros y hermanos de ascetismo. Y, por otra parte, sus obligaciones para con la comunidad eran muy escasas y su libertad prácticamente ilimitada. En Nitria—dice Paladio—«viven unos cinco mil hombres, que siguen diferentes géneros de vida, cada uno como puede o como quiere, de suerte que les es lícito morar solos, de dos en dos o en mayor número» [107]. En las otras agrupaciones de anacoretas las cosas no serían muy diferentes.

La vida de los anacoretas

Nada hay más abierto que el desierto; cualquiera puede internarse y afincar en él con tal que tenga medios de subsistir. Sin embargo, pronto se formó una tradición según la cual nadie podía ingresar debidamente en la vida monástica si no encontraba un padre que le admitiera en ella. Por eso, lo primero que debía hacer quien deseaba ser monje era buscarse

105 *Historia lausiaca* 7.
106 Ibid.
107 Ibid., 7,2.

un maestro que le enseñase, teórica y, sobre todo, prácticamente, cómo comportarse en el yermo, cómo luchar contra las pasiones y los demonios, cómo progresar en las virtudes.

Estos monjes llegados a la perfección y capaces de engendrar a otros para la vida monástica no faltaron jamás en los desiertos de Egipto; han llegado hasta nosotros buen número de nombres famosos [108]. Lo ideal era convivir en la misma choza con uno de esos padres aguerridos en la lucha espiritual y poseedores del don de discreción. En los viejos documentos, como en la *Historia monachorum*, es frecuente el caso de un hermano—así se llamaba a los postulantes y a los monjes jóvenes o inexpertos—que pide a un solitario la gracia de vivir en su compañía en el desierto. Pero no se mostraban los viejos solitarios nada acogedores en tales casos. Era preciso, como diríamos hoy, probar las vocaciones, y lo hacían a conciencia. Es famosa la recepción que dispensó San Antonio a Pablo el Simple. Cuatro días lo tuvo en ayunas a la puerta de su celda. Le dice que se vaya, que es demasiado viejo, que la vida monástica es muy dura. Pablo resiste. Antonio le hace entrar y, sin darle de comer, le hace trenzar cuerdas. No le gusta el trabajo de Pablo, y le manda deshacer la cuerda y volver a empezar. Al atardecer pone la mesa. Pero antes de empezar a comer repite doce veces el mismo salmo y la misma oración. El refrigerio es sumamente sobrio: un panecillo para cada uno; no pueden comer más porque uno, según explica Antonio, es monje y el otro quiere serlo. Y de nuevo reza el gran anacoreta doce oraciones y doce salmos. Duermen un poco y se levantan a medianoche para salmodiar hasta el amanecer. Entonces Antonio dice a Pablo: «Si puedes seguir este régimen de vida día a día, quédate conmigo» [109]. Tal vez se piense que Antonio exageraba un poco porque Pablo era ya de edad avanzada y quería desengañarlo; pero era lo normal. Pacomio, joven y vigoroso, llamó a la puerta del anacoreta Palamón. El anciano no se la abrió; se limitó a asomarse a una ventanita y preguntarle: «¿Qué quieres?» Nada más, pues «era de lenguaje conciso». «Por favor, haz de mí un monje», le respondió el joven. Palamón empezó a probarlo: «Tú no puedes ser monje. El servicio de Dios no es cosa fácil; muchos vinieron y no lo soportaron». Pacomio no se desalienta: «Pruébame en este servicio y verás». Palamón le pinta un programa poco ameno: «Mi ascesis es ruda. En verano ayuno todos los días; en invierno sólo como cada tres. Y por la gracia de Dios, no como más que

[108] Para el concepto de paternidad espiritual en el monacato primitivo, véase el capítulo 3 del tomo 2 de la presente obra: «Los padres».

[109] *Historia monachorum* 24. Cf. *Historia lausiaca* 22.

pan y sal; no tomo vino. Paso en vela, como me lo enseñaron, la mitad de la noche, orando y meditando la palabra de Dios, a veces incluso toda la noche...» Pacomio contestó: «Confío que, con la ayuda de Dios y tus oraciones, soportaré todo lo que has dicho». Palamón no resistió más, le abrió la puerta y ambos a dos practicaron el ascetismo anacorético con gran aprovechamiento del joven Pacomio [110].

El ejemplo y la palabra del anciano formaban poco a poco al nuevo monje. De estas palabras, consideradas como carismáticas, poseemos no pocos ejemplos. Los apotegmas—los verdaderos apotegmas—que han llegado hasta nosotros, no son más que respuestas de los ancianos espirituales a las preguntas concretas que les hacían los aprendices de monje. Los anacoretas no tenían regla ni superiores regulares. Se guiaban por la inspiración interior, por la Escritura y especialmente por la palabra carismática de los Padres. Es lo que se ha llamado «la pedagogía de la dirección espiritual», cuya primera condición era la obediencia ciega a la voluntad del anciano. La palabra del anciano tenía una autoridad indiscutible: era la manifestación de la voluntad de Dios. Veamos, a guisa de ejemplo, un apotegma en que se expresa bien esta convicción. Unos hermanos fueron a visitar a *apa* Félix, llevando consigo a un seglar. Le suplicaron que les dijera una palabra. Después de rogárselo largo tiempo, les dijo: «¿Queréis escuchar una palabra?» Le respondieron: «Sí, padre». El anciano les dijo: «Ahora ya no hay palabras. Cuando los hermanos interrogaban a los ancianos y hacían lo que les decían, Dios les mostraba cómo hablar. Pero ahora, como preguntan y no hacen lo que oyen, Dios ha retirado la gracia de la palabra a los ancianos y no saben qué decir» [111]. *Apa* Félix debió de vivir en una época tardía, o tal vez fuera excesivamente pesimista acerca de la obediencia de los hermanos. Lo que nos interesa aquí es la convicción que expresa y que fue general entre los anacoretas durante mucho tiempo. El *logion* era un don especial concedido tan sólo a los monjes perfectos, una sentencia pronunciada en nombre de Dios. Tanto es así, que los mismos ancianos que la pronunciaban no la recibían en propiedad: servían de simple canal o instrumento de la gracia. El *logion* debía ser pedido, y si el que lo pedía no era digno, no obtenía respuesta de Dios. Dios formaba a los monjes y gobernaba el desierto a través de semejantes apotegmas, igualmente notables por su finura psicológica y por su profundidad espiritual. Por eso se consideró como un

[110] *Vita Graeca prima* 4.
[111] *Apophthegmata*, Félix, 1.

castigo e incluso como una condenación del anacoretismo del desierto la desaparición de los apotegmas originales y directos. Desde entonces los epígonos tuvieron que contentarse con gobernarse por los apotegmas que habían compilado, y así el *logion* pasó a formar parte de una tradición legal, perdiendo su carácter pastoral concreto [112].

El aprendizaje de la vida anacorética resultaba muy duro si se hacía seriamente; y solía hacerse seriamente. Los ancianos no escatimaban trabajos, contradicciones, humillaciones a los novicios que se ponían en sus manos para que modelaran en ellos al monje perfecto. Poseemos no pocas anécdotas que nos permiten comprobar cómo era en la realidad concreta la pedagogía del desierto. Son famosas las pruebas que tuvo que soportar Juan de Licópolis mientras estuvo bajo la férula de su «anciano». Para cerciorarse de la autenticidad de su virtud, su maestro le mandaba constantemente cosas inútiles y a veces imposibles: regar dos veces al día un palo seco con agua que tenía que ir a buscar a varios kilómetros de distancia, transportar un peñasco enorme—sin lograrlo, claro es—y otras proezas por el estilo [113]. Tal era la vida del monje novicio. Hasta que llegaba un día en que, como Pablo el Simple, oía a su maestro que le decía: «He aquí que ya eres monje». No existían votos formales. El aspirante a la vida anacorética ya había renunciado al mundo y a todo lo que hay en el mundo—la familia y las propiedades—cuando se internaba en la soledad, y esta renuncia era lo único necesario. Más tarde se introdujo un ritual de la profesión, tal vez ya en el siglo V.

Terminada su formación, el anacoreta ocupaba su propia celda, si es que hasta entonces había vivido con su maestro. Había muchas clases de celdas. A veces eran rústicas cabañas exentas; otras, grutas naturales o excavadas; otras, antiguas sepulturas de la época faraónica. Así, por ejemplo, no lejos de Tebas, en las inmediaciones de la actual población de Medinet-Abu, se levanta una colina rocosa en la que egipcios pudientes del año 1800 antes de Cristo, más o menos, habían practicado mil agujeros para poner allí sus tumbas; una de ellas, la más vasta y hermosa, era la de Daga, príncipe de la XI dinastía; esta tumba se convirtió en el primer núcleo de una pequeña agrupación de anacoretas [114]. A veces las celdas anacoréticas se parecen de un modo tan raro a los monumentos funerarios egipcios, que muchos excavadores se

[112] Para los *Apotegmas*, véase, sobre todo, J. C. GUY, *Les Apophtegmes des Pères du désert* (Bellefontaine, s.f.) y la bibliografía que señala en las notas.
[113] *Instituta* 4,24-26.
[114] W. E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebes* t.1 (Nueva York 1926).

engañaron sobre su verdadero destino. Así, por ejemplo, en las ruinas de la celda habitada en el siglo v por *apa* Apolo en Bawit, Tebaida; el piso donde vivía el monje se levantaba sobre una planta baja que era una capilla funeraria donde el anacoreta celebraba sufragios por sus predecesores difuntos [115]. Excavaciones arqueológicas practicadas en 1966-1967 en el desierto de las Celdas han puesto de manifiesto restos de moradas individuales de anacoretas correspondientes a la primera época que nos sorprenden por su complejidad. Cada solitario disponía de seis a ocho habitaciones—recibidor, taller, oratorio, dormitorio, cocina, almacén—, un patio con un pozo, una huerta, letrina. En algunas, además, hay uno o dos aposentos construidos en el patio y una celda aneja de dos, tres o cuatro piezas, adosada a la principal y destinada probablemente al discípulo del anacoreta. Ante tales descubrimientos, la vida monástica aparece más humana de lo que a veces se ha imaginado [116]. Por lo demás, todas las celdas coincidían en ser pobres y desnudas. Nuestras fuentes nos hablan de su escasísimo mobiliario. Casiano, por ejemplo, menciona la estera donde el monje dormía y rezaba, una pequeña cesta en la que conservaba el pan, una aceitera, un jarro, un talego, instrumentos para escribir—un punzón, una pluma, un raspador—, una aguja y uno o varios códices si sabía leer. Para las sinaxis, nos dice, se solían usar escabeles, al menos en algunas partes [117]. Poseer algo más que las cosas imprescindibles era considerado como intolerable abuso. En las colonias monásticas, las celdas solían situarse bastante lejos las unas de las otras, para que sus moradores no pudieran verse ni oírse.

En su celda gozaba el monje de plena libertad para organizarse la vida como bien le pareciera. Sin embargo, relativamente pronto, se creó una tradición, se estableció—con muchas excepciones sin duda—, un mínimun de organización y uniformidad. La formación que recibieron al lado de un anciano, su vinculación más o menos estrecha a un centro de vida litúrgica y económica, los frecuentes contactos que tenían entre sí, hacía que casi todos los anacoretas observaran un régimen de vida semejante. El horario de los solitarios de Nitria no diferiría mucho de las prácticas de los demás, sobre todo de los que vivían en colonias [118].

115 H. Torp, *Some Aspects of Early Coptic Monastic Architecture:* Byzantion 25-26 (1955-1957) 513-538.

116 F. Daumas, *Les travaux de l'Institut Français d'Archéologie Orientale pendant l'année 1966-1967:* Académie des Inscriptiones et des Belles-Lettres. C.-R. des séances de l'année 1967 (Paris 1967) p.436-451.

117 *Collationes* 1,23.

118 El horario de los solitarios de Nitria ha sido reconstruido en lo posible por H. G. E. White, *The Monasteries*... t.2 p.197.

Se levantaban hacia la media noche para orar y meditar. Solían celebrar este oficio nocturno reunidos por grupos en una u otra de las cabañas. Terminada la salmodia, permanecían levantados, luchando contra el sueño y dedicándose a la recitación y meditación de los pasajes de la Escritura que sabían de memoria. Al amanecer empezaban el trabajo manual, que posiblemente interrumpían al medio día para permitirse un breve descanso; esta siesta parece necesaria después de tantas horas de trabajo, sobre todo en los períodos de gran calor. Hacia las tres de la tarde, tomaban su única refacción; los más austeros y cuantos querían hacer penitencia aguardaban hasta las seis. Al anochecer rezaban otro oficio por grupos. Y a continuación se acostaban sobre una estera o sobre un lecho de hojas de palmera [119].

En el horario del anacoreta ocupaba la oración un lugar privilegiado. Ya en los primeros años del siglo IV recomendaba Antonio a sus discípulos que salmodiaran antes del descanso nocturno y al levantarse [120]. Análoga costumbre observaba por entonces Palamón, maestro de Pacomio [121]. Estos tiempos de oración llegaron a tener carácter «canónico», regular. Pero los antiguos—muy acertadamente—no hacían distinción entre oración litúrgica y oración privada. «No hay más que una oración, que es siempre oración personal, un contacto personal con el Señor, expresado, sea en el secreto del corazón y del aposento, sea en comunión con los hermanos» [122]. Los anacoretas coptos, en el seno de sus respectivas comunidades eclesiales, habían aprendido a orar tanto en compañía de los demás en ciertos días y horas como en la soledad y el silencio. Por eso, sin duda, celebraban los oficios de medianoche y del atardecer en compañía de sus colegas de la vecindad, y durante todo el resto del día se aplicaban a la oración solitaria. Porque lo que pretendían era orar siempre, como sabían muy bien que debe hacer todo fiel cristiano. Era ésta tal vez su máxima preocupación, después de la propia salvación. Y se esforzaban sinceramente por conseguirlo. Los textos abundan en ejemplos. El abad Isidoro decía que, cuando era joven y estaba sentado

[119] Sobre el oficio divino de los monjes egipcios falta un estudio basado en todas las fuentes, y no sólo, ni principalmente, en Casiano, autor poco de fiar en este punto. Consúltense con prudencia los siguientes trabajos: A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeir und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus*: Liturgiegeschischtliche Quellen und Forschungen 32 (Munster 1957); A. VAN DER MENSBRUGGHE, *Prayertime in Egyptian Monasticism (320-450)*: SP 2 (Berlín 1957). Para el oficio según Casiano: O. HEIMING, *Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus*: Archiv für Liturgiewissenschaft 7 (1961) 89-156 (especialmente las páginas 102-106); O. ROUSSEAU, *La prière des moines au temps de Jean Cassien*, en MONS. CASSIEN y B. BOTTE, *La prières des heures*: Lex orandi 35 (Paris 1963) 117-138.

[120] *Vita Antonii* 55.

[121] *Vies coptes* p.86.

[122] A. VILLEUX, *La liturgie*... p.276.

en su celda, no ponía medida alguna a su oración: «noche y día, todo era orar» [123], pero, desgraciadamente, no nos reveló cómo se las arreglaba para orar continuamente. Otros nos dan a conocer sus industrias; ninguna de ellas nos convence plenamente. Es admirable, con todo, el tesón que pusieron los padres en tener el alma elevada a Dios lo más posible [124].

Todos los anacoretas celosos consagraban a la oración una parte de la noche, como vimos hacer a Palamón, fuera antes, fuera después de las vigilias nocturnas [125]. Pero su principal esfuerzo por orar siempre consistía en juntar la oración con el trabajo. Dice Casiano que «se entregan sin cesar al trabajo manual, cada cual en su celda, sin que la recitación de los salmos o de las otras partes de la Escritura cese nunca del todo. A esta recitación meditada mezclan en todo momento plegarias y oraciones, consagrando así todo el día a los oficios que nosotros celebramos a horas determinadas» [126]. A veces se ha escrito que Casiano idealiza sus recuerdos del desierto egipcio, y es verdad; pero no en este caso, pues tenemos docenas de testimonios de que era realmente así como transcurría la jornada de los anacoretas. Su trabajo iba acompañado constantemente de la recitación o meditación de la palabra de Dios, y de oraciones breves y frecuentes. Ignoramos cuál era el contenido de estas oraciones, pero, a juzgar por algunos ejemplos que se nos han conservado, debía de consistir sobre todo en versículos de los salmos especialmente apropiados a las necesidades o preferencias espirituales de quien oraba, y que no se cansaban de repetir con insistencia machacona. A veces los anacoretas se imponían un número determinado de tales oraciones todos los días. Palamón daba como regla al joven Pacomio «sesenta oraciones durante el día y cincuenta por la noche, sin contar las jaculatorias» [127]. Pablo recita trescientas oraciones, y queda inconsolable cuando se entera que una virgen recita setecientas; Macario de Alejandría, en cambio, se contenta con cien y está tranquilo, pues el número no importa: lo que cuenta es orar «con pureza» [128]. Este mismo número de cien oraciones diarias es el que se había fijado el filósofo del desierto, Evagrio Póntico [129].

Junto con la oración, o mejor, en compañía de la oración, llenaba el trabajo manual el día del anacoreta copto. En los

123 *Apophthegmata*, Isidoro, 4.
124 Véase el capítulo 9 del tomo 2.
125 Véanse algunos ejemplos en PH. ROUILLARD, *Temps*... p.38-40.
126 *Instituta* 3,2.
127 *Vies coptes* p.85.
128 *Historia lausiaca* 20.
129 Ibid., 38.

desiertos de Egipto se trabaja mucho. Y nuestros solitarios rechazaban con indignación la exégesis que aplicaban los mesalianos al precepto neotestamentario de orar sin intermisión, como si dispensase a los cristianos de la ley universal de ganarse el pan con el sudor de la frente. Su convicción profunda era que trabajo y oración van al unísono en la vida del monje: ni el trabajo debe arrumbar la oración, ni ésta ocupar el lugar del trabajo. El secreto consiste en unir armoniosamente trabajo y oración.

La ocupación más común y preferida de los solitarios coptos era la confección de cestas, cuerdas y esteras tejidas con juncos o palmas, que los días señalados, en las colonias anacoréticas, debían tener a punto para venderlas en los poblados. Varias eran las ventajas de tal género de trabajo: la materia prima se hallaba siempre a mano, los artículos fabricados se vendían fácilmente en el mercado y, sobre todo, tal ocupación, casi puramente maquinal, lejos de estorbar la oración, más bien la fomentaba. Vemos además a muchos anacoretas ayudar a los campesinos en la siega a cambio de cierta cantidad de grano necesaria para su propia subsistencia y para hacer limosna a los pobres. Otros cultivaban una pequeña huerta; pero este trabajo, poco remunerativo, era más bien excepcional, y muchos lo consideraban impropio del monje por demasiado absorbente y contrario al recogimiento. El anacoreta—pensaban—debía permanecer encerrado en su celda y salir lo menos posible. Finalmente, entre las labores monásticas hay que enumerar la copia de manuscritos, sea para venderlos, sea para enriquecer la iglesia de la agrupación o proporcionar textos espirituales a los hermanos de ascetismo. Esta ocupación, sin duda muy fatigosa y meritoria, era mal vista por los solitarios ignorantes, pues, a lo que decían, fomentaba el orgullo. Expresa y repetidamente menciona Paladio la transcripción de libros como una de las actividades de los padres del yermo; así se ganaba su sustento el famoso Evagrio Póntico, quien «durante el año sólo copiaba por el valor de lo que necesitaba para comer, pues escribía perfectamente el carácter oxirinco» [130].

Pocos textos debía de copiar Evagrio todos los años si realmente, como dice Paladio, se contentaba con ganar lo necesario para comer, pues comía poquísimo: durante los catorce años que pasó en el desierto de las Celdas no consumía más que una libra de pan diaria y un sextario de aceite cada tres meses [131]. Este régimen alimenticio no era extraordinario en las

[130] Ibid., 38,11. Cf. 31,1 y 32,12.
[131] Ibid., 38,10.

agrupaciones de Nitria, sino más bien normal. San Antonio había dado ejemplo: en la «montaña interior», el gran asceta se alimentó durante veinte años tan sólo de pan, sal y agua, que tomaba una sola vez al día, cuando no pasaba dos o tres días sin probar bocado [132]. Otros monjes preferían privarse de pan. Así, Juan de Licópolis, quien, a los noventa años, sólo comía fruta, y nunca antes de la puesta del sol [133]. Abstenerse de cualquier clase de guiso era una mortificación muy general entre los monjes antiguos. En Escete, por ejemplo, *apa* Aquila dijo a *apa* Isaías: «Si quieres tomar caldo, vete a Egipto» [134], es decir, al interior del país, donde los monjes tampoco solían cocinar. Muchos de nuestros solitarios no comían más que ensalada. *Apa* Or se contentaba con «lechugas en conserva» [135]; Teonas, con legumbres crudas [136]. Las cebollas, los higos, las manzanas, las uvas y otros comestibles por el estilo se consideraban como golosinas reservadas a los enfermos. Obsequiar a sus huéspedes con un plato de lentejas, como se cuenta de Pafnucio [137], era considerado de una exquisita cortesía y, sin duda, para muchos Padres, realmente exorbitante.

Después de mucho observar, probar y discutir, según refiere Casiano por boca de Moisés, los padres de Escete, hombres santos y discretos, decidieron que el régimen dietético más conveniente a la vida anacorética consistía en pan seco; la cantidad diaria, dos panecillos que juntos pesaban una libra escasa [138]. A veces el pan era tan duro que no podía comerse sin reblandecerlo con agua. Algún monje, para más mortificación, mezclaba ceniza a su alimento; así se cuenta, por ejemplo, que *apa* Isaac ponía en su pan la ceniza del incensario que había servido en la liturgia [139]. Todos los solitarios de Egipto tomaban sal como condimento, pues, según aseguraron a Paladio el viejo Cronio y Pafnucio, estaban persuadidos de que absteniéndose de sal contraían una enfermedad muy seria [140]. Pocos dejaban de añadir a su pobre condumio una gota de aceite, lo indispensable para reprimir la presunción con que el demonio intentaba echar a perder la austeridad de los grandes ascetas [141]. La sola bebida del monje era, na-

132 *Vita Antonii* 7.
133 *Historia monachorum* 1.
134 *Apophthegmata*, Aquiles, 3.
135 *Historia monachorum* 2. Cf. ibid., 8.
136 Ibid., 6.
137 *Collationes* 5,10. Cf. ibid., 19,6.
138 Ibid., 2,19. Cf. 12,15; 19,4.
139 *Apoptthegmata*, Isaac, 6.
140 *Historia lausiaca* 47.
141 *Collationes* 8,1.

turalmente, el agua: los monjes que viven según Dios no tocan el vino [142], al menos en su celda.

Los solitarios solían tomar el alimento a la hora de nona, esto es, hacia las tres de la tarde; sólo durante el tiempo pascual comían a la de sexta, es decir, hacia las doce. Las grandes autoridades de la vida solitaria aconsejaban insistentemente comer todos los días el mismo alimento y a la misma hora. Era una regla que se fue imponiendo más o menos en todas las agrupaciones anacoréticas. «El monje debe comer todos los días»—decía el ilustre *apa* Poimén—, «aunque poco y sin hartarse». Y añadía: «Es cierto que, cuando yo era joven, no comía más que cada dos o tres días, y aun una sola vez a la semana, y los padres, hombres fuertes, lo aprobaban; pero llegaron al convencimiento de que valía más comer un poco todos los días. Tal es el camino que nos han dejado; camino real, porque es fácilmente praticable» [143]. Anticipar la hora establecida era señal de glotonería y poco espíritu de austeridad, y, claro es, se desaconsejaba. Pero la experiencia había desaconsejado igualmente diferir la comida hasta el anochecer, pues el estómago lleno entorpecía el entendimiento durante la sinaxis vespertina e incluso durante las horas de la noche [144]. Cierto que había monjes que no se contentaban con este régimen alimenticio tan pobre y austero, ciertamente, pero lleno de discreción. Ayunaban durante dos días seguidos con el fin de devorar luego su doble ración de panecillos; práctica, desde luego, reprobable y reprobada [145]. Los ayunos excesivos son tan perjudiciales al alma como la gula, decía, según Casiano, un padre que se distinguía por su discreción [146]. Sin embargo, Macario de Alejandría, que era considerado como el asceta número uno del país del Nilo, al enterarse de que otro anacoreta le superaba en parquedad, se obligó a comer únicamente el pan que podía sacar de una vez con la mano por el estrecho cuello de una jarra; de este modo su dieta se redujo a cuatro o cinco onzas [147]. El mismo Macario de Alejandría, desafiando a los cenobitas de San Pacomio, no comió ni bebió absolutamente nada—así lo asegura Paladio—durante los cuarenta días de una cuaresma, a excepción de una hoja de col los domingos, con el solo fin de no dar lugar al orgullo [148]. Pero esto, evidentemente, era patrimonio de los raros héroes del ascetismo del

142 *Vitae Patrum* 4,31. Cf. MG 65,325 y 342.
143 *Apophthegmata*, Poimén, 31.
144 *Collationes* 2,26.
145 Ibid., 2,24.
146 Ibid., 16.
147 *Historia lausiaca* 18.
148 Ibid.

desierto. Paladio estaba tan obsesionado por las gestas excepcionales que olvidó darnos relación de las formas más normales de la vida gris y cotidiana en la soledad.

Como se ve, el régimen dietético de nuestros anacoretas era pobre y escaso. Pobre y escaso era asimismo su vestido, que fue diferenciándose paulatinamente del que solían usar los seglares, hasta constituir un hábito distintivo. Ya en el siglo IV era notablemente uniforme en todas partes: una amplia túnica de lino que dejaba al descubierto los brazos o buena parte de los mismos y la parte superior del pecho; un cinturón que la ceñía a la altura de los riñones; unas correas que se cruzaban sobre el pecho y la espalda para mantener levantada la túnica en las horas de trabajo; la capucha, que cubría la cabeza y la nuca; la melota o piel de cabra, que descendía de los hombros hasta las rodillas, pieza de vestuario usada sobre todo cuando iban de viaje para protegerse del frío; a veces, una especie de esclavina que cubría el cuello y las espaldas y, eventualmente, unas sandalias y un bastón [149]. Claro que no todos vestían igual: algunos padres del yermo se contentaban con una piel o un tejido de palmas por todo vestido. Como lo requería la humildad y pobreza del estado monástico, todas las piezas del hábito debían ser de materias viles. Sin embargo, según las enseñanzas de los padres espirituales, tenían que evitar llamar la atención y fomentar la propia vanidad lo mismo cubriéndose con un vestido excesivamente usado y pobre que con ropas demasiado buenas y vistosas. Así, se aconsejaba que no se vistieran de cilicio (tejido hecho de pelos de cabra o de caballo) [150]. Todos solían tener una túnica algo mejor para ir a la iglesia y recibir la comunión.

Los solitarios que permanecían aislados, solían acudir a la iglesia de la aldea o de la comunidad más próxima, a menos que un sacerdote fuera a celebrarles la eucaristía y darles la comunión; los que vivían en agrupaciones o colonias, se reunían todos los sábados y domingos en el centro espiritual

[149] H. G. E. WHITE, *The Monasteries*... t.2 p.194-197.

[150] *Instituta* 1,2. Al hábito monástico se le atribuían especiales virtudes y, como es natural, se buscaron precedentes en la historia bíblica para cada una de sus partes, a las que se asignaron, además, peculiares significados. Como ejemplo de ello puede verse el libro primero de las *Instituciones*, de Casiano, dedicado íntegramente a la descripción del hábito de los monjes de Egipto. Los solitarios, según Casiano, se servían de un cinturón a imitación de Elías y Eliseo, como soldados de Cristo, etc. (1,1); si se cubren la cabeza con una capucha, no es por utilidad, sino que, siendo la capucha prenda que usan los niños, les recuerda que deben imitar su simplicidad e inocencia (1,3); las mangas de la túnica son tan cortas para que les recuerden que han renunciado a las obras del mundo (1,4); la melota o piel de cabra la usan a imitación de los que en el Antiguo Testamento fueron figuras proféticas de la vida monástica y, además, porque simboliza la mortificación de las pasiones de la carne, etc. (1,7); suelen llevar un bastón porque también lo llevaba Eliseo y, además, porque su uso encierra una enseñanza espiritual: el monje no debe andar nunca inerme entre tantos perros—los vicios—como lo acosan, etc. (1,8)...

y administrativo de la misma, la *ekklesia*, como lo llaman las fuentes griegas, para celebrar juntos la eucaristía y sentarse a la mesa común.

Poco sabemos acerca de la liturgia que se celebraba en estas iglesias del desierto. Consta que no había en ellas más culto que el de los sábados y domingos, al igual que en las demás iglesias de Egipto y de otros países de Oriente. Estos dos días los solitarios celebraban en común la sinaxis vespertina y las vigilias nocturnas. Luego, a la hora competente, tomaban parte en el misterio eucarístico y recibían la sagrada comunión bajo ambas especies. Es interesante notar aquí que los cristianos de Egipto observaban los sábados como una fiesta casi igual al domingo: ni los fieles ni los monjes ayunaban el sábado, a excepción de la vigilia de Pascua; se celebraba la liturgia, y el pueblo recibía la comunión; en una palabra, el sábado sólo se diferenciaba del domingo porque en él se trabajaba [151]. Los monjes, como se ve, no hacían más que seguir la costumbre de la iglesia local. No consideraban la celebración eucarística como cosa especialmente monástica; era una de las realidades fundamentales y corrientes de la vida cristiana.

Terminada la liturgia, los anacoretas rompían el ayuno con una comida en comunidad: el ágape. Tomaban el ágape en la misma iglesia donde acaban de celebrar la eucaristía. Con ello no hacían más que seguir la costumbre general del país, contra la cual se había declarado en vano la legislación eclesiástica de la época. Como sus hermanos del mundo, consideraban que la iglesia es, por su consagración, casa de Dios y, por tanto, digna del mayor respeto; pero también y a la vez era casa del pueblo cristiano, y, por tanto, les parecía lo más natural servirse de ella como de sala de reunión, de hospital para sus enfermos, de lugar de acogida para sus huéspedes y también de comedor donde celebrar el ágape fraterno los sábados y los domingos. La comida, extraordinaria, restauraba las fuerzas decaídas de quienes durante el resto de la semana casi se limitaban a engañar el hambre con sus dos panecillos de la hora de nona. Constaba de pan, varios guisos de verduras y vino, del que podían tomar hasta tres copas, si bien algunos ermitaños, especialmente los más ancianos, se negaban a tocarlo; otros, para no singularizarse, lo tomaban, aunque luego se imponían secretas penitencias por haberlo hecho. El nombre de ágape (caridad) dado a esta comida en común, que solían preparar y servir, a lo que parece, los sacer-

[151] J. Muyser, *Le samedi et le dimanche dans l'Église et la littérature copte*, en T. Mina, *Le martyre d'Apa Epima* (El Cairo 1937) p.89-111.

dotes y diáconos, y se tomaba en la iglesia después de ofrecer el santo sacrificio, no puede ser más significativo: comida fraterna, tenía por objeto estrechar las relaciones de caridad entre los ermitaños pertenecientes a una misma colonia. Era una especie de banquete sagrado, como nos lo dan a entender textos como el siguiente: «Los padres solían contar que una vez, cuando los hermanos estaban celebrando el ágape, uno de ellos se puso a reír a la mesa. Cuando *apa* Juan [Colobós] lo vio, se echó a llorar y dijo: ¿Qué tendrá este hermano en el corazón que se ha reído? Mejor debería llorar, pues está celebrando el ágape» [152]. Son palabras muy significativas. En el ágape, con todo, no estaba prohibido hablar, si bien se recomendaba como ideal mientras comían el recogimiento y la oración silenciosa. Al hermano que había delinquido, no se le permitía juntarse a los otros en la mesa hasta después de hacer penitencia «de todo corazón». A los demás, sobre todo a los jóvenes, se les inculcaba que no dejaran de tomar parte en estas comidas de caridad, como hacían ciertos puritanos [153].

Las reuniones de los sábados y domingos eran aprovechadas para otras cosas, especialmente para entregar a los ecónomos de la agrupación el fruto del trabajo de la semana anterior y hacer provisión de alimentos y materiales de trabajo para la siguiente [154]. Como ya queda dicho, las colonias de solitarios constituían una especie de cooperativas; los monjes entregaban a la *ekklesia* los donativos que recibían, parte o todo de lo que ganaban con su trabajo manual, lo que acaso heredaban de sus deudos. El mayordomo de la *ekklesia* les procuraba, en cambio, el pan de cada día, los alimentos servidos en los ágapes y otras clases de asistencia, sobre todo cuando estaban enfermos. Los centros anacoréticos importantes, como el de Escete en el siglo v, poseían también una biblioteca comunitaria. La cooperación de todos era necesaria para que todos pudieran gozar de las mencionadas ventajas.

También aprovecharían las reuniones de sábados y domingos para tener lo que ha pasado a la historia con el nombre de «colaciones espirituales», una de las más famosas instituciones de los padres del yermo. ¿Qué es una colación? Un diálogo en que intervienen diversos interlocutores, bajo la dirección de un anciano de autoridad reconocida, que dirige los debates y resume las conclusiones. Ya en la *Vita Antonii* hallamos alu-

152 *Apophthegmata*, Juan Colobós, 9.

153 Véase C. Donahue, *The Agape of the Hermits of Scete*: SM 1 (1959) 97-114.

154 Para la organización de las colonias de Nitria, las Celdas y Escete—sin duda, las mejor conocidas—, véase H. G. E. White, *The Monasteries*... t.2 p.168-188. Muchos pormenores nos escapan enteramente por culpa de la excesiva sobriedad de las fuentes.

siones a tales conversaciones espirituales. Escribe San Atanasio que el gran anacoreta, mediante coloquios frecuentes, animaba a los solitarios a progresar en el camino de la virtud y a los seglares a que se hicieran monjes [155]. Los temas discutidos estaban siempre, como es natural, relacionados con la vida monástica: la finalidad de la misma, las tentaciones, la humildad, la oración... Las autoridades que resuelven en última instancia todos los problemas se reducen a dos: la Sagrada Escritura y la tradición de los Padres. A veces, sobre todo cuando estas conversaciones tenían lugar entre pocos, casi se reducían a unas cortas preguntas hechas por monjes jóvenes, a las que contestaba largamente, incluso profusamente, uno de los ancianos más conocedores de los caminos de Dios. Tales suelen ser las famosas *Colaciones* de Casiano, las cuales, aunque facticias, nos dan a conocer su estructura, su finalidad, su espíritu. En las colaciones, cuando participaban varones de virtud, ciencia y experiencia, se ponían en común y se contrastaban a veces multitud de sentencias y vivencias del mayor interés. Una vez, por ejemplo, varios ancianos fueron a visitar a San Antonio para tratar de la perfección. La conferencia—en el sentido etimológico del término—duró toda la noche, y la mayor parte de ella la pasaron discutiendo este punto: qué virtud, qué observancia puede guardar al monje siempre al abrigo de las asechanzas del diablo. Unos decían que el amor al ayuno y a las vigilias; otros, la renuncia total; otros, la vida en la soledad del desierto; otros, la práctica de la caridad, más concretamente, de la hospitalidad... Al final, Antonio tomó la palabra: todas estas prácticas y virtudes son de innegable utilidad para los que buscan a Dios—vino a decir—, pero ninguna virtud es firme y segura si falta la discreción; la discreción es la virtud que enseña al monje a mantenerse alejado de todo exceso, a permanecer en el justo medio, sin desviarse ni a la derecha ni a la izquierda [156]. He aquí, en resumen, pero sin el follaje a menudo espléndido de argumentos, metáforas, ejemplos, recuerdos y experiencias personales, y aun otros adminículos, de que se servían los interlocutores en su afán de poner en claro tal o cual punto de la vida espiritual.

Las colaciones más reducidas, de dos o tres monjes o pocos más, tenían lugar en las celdas cuando se visitaban precisamente para discutir temas espirituales, pedirse consejos, edificarse con la doctrina y el ejemplo del hermano. Este era, en efecto, o por lo menos debía ser, el objeto más ordinario

155 *Vita Antonii* 15. Cf. ibid., 55, etc.
156 *Collationes* 2,2.

de las visitas que se hacían los anacoretas. A veces nos imaginamos a nuestros ermitaños completamente ajenos a todo lo que pasaba en el mundo, incluso en el pequeño mundo que les rodeaba más de cerca. Raramente ocurría tal cosa. Lo normal era que se les pudiera ver y tratar. Los monjes iban con frecuencia a las celdas de otros y a veces emprendían largos viajes para consultar a tal o cual padre famoso, obtener de él algunas explicaciones de la Escritura, un *logion*, o para encomendarse a sus oraciones en momentos de apuro. Las visitas ordinarias solían hacerse entre la hora de nona y la de vísperas, si hemos de juzgar por la recomendación de San Antonio. Como es natural, cualquier hora era buena para llamar a la puerta del solitario el visitante que llegaba de lejos; la puerta se le abría sin tardar. La hospitalidad fue, desde el principio, una virtud típicamente monástica. *Apa* Apolo no hacía más que expresar la doctrina común cuando decía: «Es preciso saludar con veneración a los hermanos que nos visitan, pues no es a ellos, sino a Dios, a quien tú saludas. Has visto a tu hermano, dice la Escritura, has visto al Señor tu Dios» [157]. El anacoreta debía recibir a sus visitantes como si se tratara del mismo Cristo, como decía, según Casiano, *apa* Moisés [158]. Y salvo raras excepciones, guardaban bien esta consigna de la tradición. Cuando alguien llamaba a la puerta de su celda, el anacoreta abría al punto, saludaba cortésmente a su visitante, lo introducía en su humilde morada, le ayudaba a quitarse la melota y le invitaba a orar un rato con él; después se sentaban juntos y, si su huésped venía de lejos, sin tener en cuenta para nada la hora, le preparaba en seguida algo con qué reparar sus fuerzas y participaba él mismo del refrigerio que le ofrecía. «En verdad sería absurdo—dice el mencionado *apa* Moisés—recibir a un hermano, o, mejor dicho, a Cristo, en nuestra mesa, y no compartir su refección» [159]. Terminado el refrigerio, seguía conversando con él hasta la sinaxis vespertina y, terminada ésta, le ofrecía una estera donde descansar hasta la hora del oficio nocturno. Los visitantes se despedían con la fórmula: «Ruega por mí» [160].

Tal solía ser el rito—si así puede llamarse—de la recepción de los monjes. Pero los anacoretas también recibían visitas de seglares, sobre todo cuando la fama de sus virtudes, de sus milagros y profecías traspasaba los límites del desierto. Todo el mundo quería ver al santo, al hombre de Dios. En tales

157 *Historia monachorum* 8.
158 *Collationes* 2,26.
159 Ibid.
160 Véase H. G. E. White, *The Monasteries...* t.2 p.205-207.

casos, tenemos la impresión de que el desierto se poblaba y el ermitaño era molestado constantemente. Tanto la *Historia monachorum* como la *Historia lausiaca*, para poner un ejemplo, nos hablan de las continuas y variadísimas visitas que recibía Juan de Licópolis, el «vidente» de la Tebaida [161]. A su celda acudían gobernadores, tribunos, campesinos. Estos últimos le interrogaban sobre la crecida del Nilo, el éxito de la cosecha; innumerables visitantes le pedían la curación de sus enfermedades corporales o espirituales. Juan vivía como recluso y no les abría la puerta: les hablaba, les daba su bendición o les ofrecía aceite bendito a través de un ventanillo. Era tanta la afluencia de visitantes que tuvieron que levantar una hospedería cerca de su celda. «Los amos de la tierra—dice Casiano—que poseen el imperio y el gobierno de este mundo, ante quienes tiemblan los mismos poderosos y los reyes, lo veneran como a su señor, envían a solicitar sus oráculos y confían a sus oraciones la soberanía de su imperio, su vida y el éxito de las batallas» [162].

Cierto que no todos los padres fueron tan famosos como Juan de Licópolis, pero eran muchos los que, en menor escala, recibían frecuentemente visitantes atraídos por su santidad. A veces la multitud de curiosos eran tan constante, que no nos puede extrañar, por ejemplo, la manera drástica y un tanto atroz con que San Arsenio defendía su soledad. Romano de alta alcurnia, había ejercido altos cargos en el palacio imperial cuando decidió hacerse monje en Egipto. ¡Cómo iba ahora a dejar que le arrebataran tontamente el retiro con Dios por el cual lo había dado todo! Su celda estaba muy apartada, y no era fácil persuadirle a que saliera de ella. A una dama de la clase senatorial que había hecho expresamente el viaje de Roma a Escete para visitarle, la hizo caer enferma a fuerza de desaires, pues no quería en modo alguno que regresara a la urbe contando maravillas del viejo Arsenio y se pusiera en marcha una procesión de santas mujeres ansiosas de ver al maravilloso asceta. Al patriarca Teófilo, que fue a visitarle en compañía de un alto funcionario con el solo fin de implorarle la limosna de un apotegma, Arsenio le contestó después de un minuto de silencio: «Y si os digo uno, ¿lo observaréis?» Al prometerle que sí, el santo anacoreta añadió: «No os acerquéis a ningún lugar en que oigáis decir que se encuentra Arsenio» [163]. ¿Por qué? No porque Arsenio fuera un misántropo, sino por-

[161] *Historia monachorum* 1; *Historia lausiaca* 35.
[162] *Collationes* 24,26.
[163] *Apophthegmata*, Arsenio, 7. Cf. 8,25 y 37.

que, como él mismo decía, le era imposible estar al mismo tiempo con Dios y con los hombres, a quienes, con todo, no dejaba de amar [164].

Las ermitañas

No sería justo cerrar la presente exposición del monacato anacorético de Egipto sin señalar que, entre tantos solitarios, hubo también algunas mujeres. ¿Cuántas? ¿Quiénes fueron? ¿Qué vida llevaron? Es difícil decirlo. Los autores se han ocupado de los anacoretas y han descuidado a las anacoretas. Sin embargo, que hubo mujeres que hicieron vida solitaria en los desiertos de Egipto lo dijo más de una vez San Juan Crisóstomo predicando a los fieles de Antioquía: «No sólo entre los hombres triunfa esta vida, sino también entre las mujeres. Y, en efecto, no menos que aquéllos filosofan éstas. Común les es con los varones la guerra contra el diablo... Muchas veces las mujeres han luchado mejor que los hombres y han obtenido más brillantes victorias» [165]. Y en otra homilía: «Esta filosofía [esto es, la vida monástica] no sólo la practican hombres, sino también mujeres, que saben vencer con la decisión de su voluntad la flaqueza de su sexo. Avergoncémonos, pues, nosotros—hombres—ante la constancia y firmeza de esas mujeres...» [166].

De tales heroínas de los desiertos egipcios poseemos sólo algunos datos perdidos en las colecciones de apotegmas. Por ejemplo, esta anécdota de *apa* Besarión y su discípulo, quienes, mientras se dirigían a la ciudad, descubrieron en una gruta a un solitario que huyó de ellos y ni siquiera se dignó corresponder a su saludo. Algunos días después volvieron a pasar por el mismo lugar. El solitario estaba muerto. Ya sólo les quedaba cumplir con él la obra de misericordia de enterrarlo. Al disponerse a hacerlo, descubrieron que se trataba de una mujer. «He aquí cómo las mujeres triunfan de Satanás—exclaman ambos a dos—, y nosotros vamos a disiparnos a las ciudades» [167]. ¿Historia o apólogo? Es imposible determinarlo con certeza. Lo evidente es que toda la intención del apotegma está en la última frase; lo que pretende es espolear el orgullo masculino de los solitarios.

Paladio ha recogido asimismo el recuerdo de algunas mujeres que llevaron vida anacorética. Así, Alejandra, ya men-

[164] Cf. ibid., Arsenio, 13.
[165] *In Matth.* hom.8,4.
[166] Ibid., 55,5-6.
[167] *Apophthegmata*, Besarión, 4.

cionada, que había sido sirvienta: «Habiendo dejado la ciudad y encerrada en un sepulcro, recibía las provisiones necesarias por una abertura y no vio durante diez años», esto es, hasta su muerte, «mirada de hombre ni de mujer» [168]. Otras muchas, sin duda alguna, llevaron la vida de reclusas, que tal vez parecía más conveniente para su sexo que la austeridad e inseguridad del desierto.

Se ha señalado pertinentemente un hecho que demuestra la igualdad de ambos sexos en las cosas del espíritu. San Pablo manda callar las mujeres en la Iglesia [169], pero los padres del monacato las consideraron aptas para transmitir las doctrinas espirituales. Así tuvieron una verdadera maternidad espiritual semejante en todo a la paternidad espiritual propia de los grandes monjes. Buena prueba de ello es que los apotegmas de las «madres» han sido admitidos entre los apotegmas de los padres, y no al final, a guisa de apéndice que se podría sospechar añadido, sino en el lugar correspondiente conforme al orden alfabético [170].

Una de estas madres, *amma* Sinclética, mereció el honor de una biografía [171]. La génesis de esta *Vita* parece evidente. Los anacoretas poseían en San Antonio y gracias a su *Vita* un modelo insustituible; un autor anónimo, tal vez en el mismo siglo IV, pero ciertamente antes de que terminara el siglo V, quiso presentar a las anacoretas de Egipto una imagen equivalente, que fuera para ellas símbolo y dechado. Hay que añadir en seguida que el paralelismo entre la *Vita sanctae Syncleticae* y la *Vita Antonii* es tan estrecho que no puede atribuirse en modo alguno al azar. Sin embargo, los datos biográficos que contiene son muchísimo más escasos, únicamente los precisos para encuadrar largas exhortaciones ascéticas dirigidas a las vírgenes. Es claro que la parenesis tiene mucha más importancia, a los ojos del autor, que los hechos que narra. La biografía propiamente dicha casi se reduce a los siguientes datos: Oriunda de Macedonia, Sinclética se trasladó en compañía de sus padres a la ciudad de Alejandría cuando era aún muy pequeña. Más tarde se sintió atraída por Dios, por el ideal de la virginidad. Por eso despreció ventajosas propuestas de matrimonio. Y, habiendo muerto sus padres, vendió todos sus bienes y se retiró a un sepulcro abandonado, no muy distante de la ciudad. Allí practicó el asce-

168 *Historia lausiaca* 5.
169 Cf. 1 Tim 2,12; 1 Cor 14,34.
170 I. Hausherr, *Direction spirituelle*... p.271.
171 La *Vita Sanctae Syncleticae* puede verse en *Acta Sanctorum*, de los bolandistas, enero. I p.242-257. Cf. G. D. Gordini, *Synkletika:* LTK² 9 (1964) 1232.

tismo más austero, de modo que su fama le atrajo un grupo de mujeres piadosas que le pidieron que las iniciara en la vida ascética. La anacoreta se hizo rogar mucho, pero al fin les expuso los tesoros de su doctrina y experiencia. Como Antonio, hubo de sufrir Sinclética grandes ataques de los demonios. A los ochenta años, por permisión divina, la combatieron con una espantosa enfermedad, convirtiendo todo su cuerpo en una llaga de hedor insoportable. A los pocos meses de martirio tan doloroso valientemente sufrido, volaba al paraíso dejando en la tierra un buen número de hijas espirituales. ¿Qué hay de histórico en todo esto? Lo ignoramos. Lo cierto es—y esto es lo que nos importa aquí—que el anónimo autor consiguió lo que pretendía: santa Sinclética se convirtió en símbolo e ideal para las vírgenes cristianas de aquel tiempo, y su *Vita*, en teología y manual de la vida solitaria de las reclusas.

Capítulo III

EL MONACATO EGIPCIO. II: EL CENOBITISMO

San Pacomio

La vida monástica—no se repetirá bastante—irrumpe en la historia como un movimiento espiritual poderoso, amplio, vario y libérrimo. Poco a poco fue encauzándose. Un primer paso hacia su estructuración fueron las colonias de anacoretas. El cenobitismo—vocablo derivado de dos voces griegas: *koinós* (común) y *bios* (vida)—constituye un paso ulterior y, en cierto modo, definitivo para el común de los monjes.

Un paso ulterior, no precisamente en el orden cronológico, sino en el lógico. En el cronológico, efectivamente, la vida común aparece en Egipto prácticamente al mismo tiempo que la vida cooperativa de las primeras colonias eremíticas; tal vez un poco—muy poco—más tarde. Precisar tales minucias en una historia tan compleja y lejana como la del monacato naciente resulta imposible. Lo que consta es que Pacomio, figura señera del cenobitismo primitivo, murió antes que Antonio, el «primer anacoreta del desierto», y que los pacomianos estaban organizando en la Tebaida su famosa *koinonia* al mismo tiempo que se formaba en el norte del país la no menos famosa colonia anacorética de Escete.

No es seguro que fuera San Pacomio el fundador del cenobitismo cristiano [1]. La vida común brotó, a lo que parece,

[1] Para San Pacomio y su congregación, véase sobre todo H. van Cranenburgh, *Nieuw licht op de oudste kloostercongregaties van de christenheid: de instelling van Sint-Pachomius:* TGL 19 (1963) 581-605; 665-690; 20 (1964) 41-54; H. Bacht, *Pakhome-der grosse «Adler»:* GuL 22 (1949) 367-382; Id., *L'importance de l'idéal monastique de saint Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien:* RAM 26 (1950) 308-326; Id., *Vom gemeinsamen Leben. Die Bedeutung des pachomianischen Mönchideals für die Geschichte des chrislichen Mönchtums:* LuM 11 (1952) 91-110; Id., *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum,* en *Antonius Magnus Eremita* p.66-107; Id., Studien zum «Liber Orsiesii»: HJ 77 (1958) 98-124; Id., *Pakhôme et ses disciples,* en *Théologie...* p.39-71; Id., *La loi du «retour aux sources». (De quelques aspects de l'idéal monastique pachômien):* RM 51 (1961) 6-25; P. Deseille, *L'esprit du monachisme pachômien...:* Spiritualité orientale 2 (Bellefontaine 1968); P. Tamburrino, *Koinonia. Die Beziehung «Monasterium»-«Kirche» im frühen pachomianischen Mönchtum:* EuA 43 (1967) 5-21; R. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams:* Münsterschwarzacher Studien 20 (Münsterschwarzach 1971). Es todavía útil, a pesar de su fecha, P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e* (Lovaina-Paris 1898; reimpresión anastática, Francfort 1962). A. Veilleux *(La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle:* SA 57, Roma 1968) ofrece mucho más de lo que promete en el título; en las páginas XX-XXIII se hallará una bibliografía casi exhaustiva sobre Pacomio y los pacomianos. M. M. van Molle ha publicado una serie de artículos interesantes, pero que se deben utilizar con precaución, ya que se basan en gran parte en conclusiones por lo menos discutibles: *Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connue en chrétienté:* VSS 84 (1968) 108-127; *Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne posterieure:* VSS 86 (1968) 394-424; *Aux origines de la vie communautaire chrétienne, quelques équivoques déterminantes*

en diversos puntos de la geografía monástica más o menos al mismo tiempo. En las propias *Vidas* del santo se mencionan otros monasterios, en sentido de familias monásticas, ajenos y posiblemente anteriores a la *koinonia* pacomiana [2]. Pero hay una cosa perfectamente adquirida para la historia, sin peligro alguno de que nuevos hallazgos e investigaciones den al traste con ella: en la evolución de la vida monástica ocupa San Pacomio un lugar verdaderamente único, de incalculable importancia. Pacomio supo encarnar, encauzar y modelar la vida comunitaria de un modo que puede calificarse de esencialmente perfecto. «Con Pacomio—se ha escrito—se alcanza verdaderamente el punto de partida de todas las formas ulteriores de monacato cenobítico. Cuanto más profundiza nuestro conocimiento de los escritos dejados por Pacomio y sus primeros discípulos y sucesores, Teodoro y Orsiesio, tanto más se impone esta certidumbre: Pacomio ha sido, en sentido pleno, el fundador y el padre del monacato cristiano de forma cenobítica» [3].

Sobre San Pacomio poseemos una amplia documentación [4], gracias a la cual podemos reconstruir su vida con bastante exactitud. Nació de padres paganos en la localidad de Esna (alta Tebaida). Tenía unos veintitrés años cuando fue alistado a la fuerza en el ejército imperial. En la ciudad de Tebas, primera etapa del convoy en el que iba, conoció a unos hombres que acudieron a avituallar y consolar a los reclutas que tan de mala gana se veían obligados a servir bajo estandartes extranjeros. Profundamente conmovido por tanta caridad, Pacomio indaga y se entera de que sus bienhechores son cris-

pour l'avenir: VSS 88 (1969) 101-121; *Vie commune et obéissance d'après les institutiones premières de Pachôme et Basile*: VSS 93 (1970) 196-225.

Para los discípulos y sucesores de San Pacomio, Orsiesio y Teodoro, véase especialmente B. Steidle y O. Schuler, *Der Obern-Spiegel im «Testament» des Abtes Horsiesi († nach 387)*: EuA 43 (1967) 22-38; J.-C. Guy, *Horsièse*: DS 7 (1969) 763; B. Steidle, *Der heilige Abt Theodor von Tabennesi*: EuA 44 (1968) 91-103; Id., *Der Osterbrief unseres Vaters Theodors an alle Klöster*: EuA 44 (1968) 104-119.

2 Algunos eruditos lo han puesto de relieve. Por ejemplo, P. Peeters, en AB 55 (1933) 154, quien, después de recoger algunos datos de esta clase, concluye que «Pacomio fue más bien un reformador que el primer creador de la institución cenobítica». Personalmente opino que es muy difícil precisar si se trata de verdaderos cenobios o de agrupaciones anacoréticas en torno a un «padre». Los textos monásticos primitivos no brillan muchas veces por su precisión de lenguaje, lo que es muy comprensible: este lenguaje, como las diversas clases de vida monástica, estaba en período de formación. Aquí, una vez más, no tenemos otro remedio que mortificar nuestro prurito cartesiano de definirlo y clasificarlo todo.

3 H. Bacht, *La loi*... p.6-7.

4 Una lista completa de las fuentes pacomianas publicadas puede verse en A. Veilleux, *La liturgie*... p.XVII-XVIII (hay que añadir H. van Cranenburgh, *La vie latine de saint Pachôme traduite du grec par Denys le Petit*: Subsidia hagiographica 46, Bruselas 1969). A. Veilleux ofrece a continuación una excelente introducción crítica al conjunto de escritos pacomianos, sobre los que tanto se ha discutido: las *Vidas* de Pacomio y sus primeros sucesores (p.11-107) y las reglas y demás obras de Pacomio, Teodoro y Orsiesio (p.114-137). Es justo recordar aquí el nombre de L.-Th Lefort, a cuya paciencia y trabajo crítico se deben, en su mayor parte, los grandes progresos de la investigación histórica sobre San Pacomio, su obra y sus discípulos; véase J. Vergote, *L'oeuvre de M. L.-Th Lefort*: Le Muséon 49 (1946) 41-62.

tianos. Este hermoso ejemplo le inspira una decisión muy generosa: hace voto de consagrarse al servicio de sus semejantes si logra librarse de la milicia. Poco después y contra toda esperanza fue licenciado. No olvidó Pacomio su promesa. Remontó el valle del Nilo. En Shenesit o Chenoboskion (Kar-es-Sayad en la actualidad), población profundamente cristiana, se hizo instruir y bautizar. Tres años más tarde abrazó la vida anacorética bajo la dirección de un anciano famoso, *apa* Palamón, cuya celda se levantaba en una eminencia desierta, no lejos del poblado.

En compañía de Palamón ejercitóse Pacomio en la oración, el trabajo manual y todas las prácticas del ascetismo monástico. Una de estas prácticas merece especial mención. Pacomio—se nos dice—recitaba las Escrituras, no como lo hace la multitud, sino tomándolas como guía y maestra de vida [5]. Es un dato de gran importancia, plenamente confirmado por el *corpus Pachomianum:* en éste se nos revela Pacomio como hombre plenamente penetrado de la savia de la Escritura, escrupulosamente cuidadoso de establecer sus instituciones, sus reglas, su doctrina y su gobierno personal sobre los firmes fundamentos de la palabra de Dios.

Al cabo de siete años de aprendizaje en la dura escuela del viejo Palamón, tomó Pacomio un nuevo rumbo. Un día en que, según su costumbre, se internó en el desierto, llegó hasta Tabennisi, aldea abandonada situada a unos quince kilómetros río arriba. Entró en el silencioso poblado para orar. Y mientras oraba, oyó una voz que le decía: «Pacomio, Pacomio, lucha, instálate aquí y construye una morada; porque una muchedumbre de hombres vendrán a ti, se harán monjes a tu lado y hallarán la salvación para sus almas». Pacomio se lo contó a su maestro, y Palamón reconoció la voz de Dios y ayudó personalmente a Pacomio a construirse una celda en Tabennisi. Ambos siguieron viéndose y comunicándose hasta la muerte del anciano, que no tardó mucho en ocurrir [6].

Pacomio vivía la vida anacorética por su cuenta y riesgo cuando se le juntó Juan, su hermano mayor. Ambos se encontraban un día ocupados en la siega en una isla del Nilo cuando Pacomio, terminada la sinaxis nocturna, se apartó un poco con el «corazón quebrantado a causa de la voluntad de Dios que deseaba conocer». Era todavía noche oscura. De pronto le apareció un personaje luminoso, que le preguntó: «¿Por qué estás desolado y tienes roto el corazón?» Pacomio

[5] *Vita Graeca prima* 9. Cf. ibid., 6.
[6] *Vies coptes* p.91-92.

respondió: «Busco la voluntad de Dios». El personaje luminoso replicó: «¿Deseas de verdad conocer la voluntad de Dios?» «Sí», aseguró Pacomio. «La voluntad de Dios—dijo el ángel—es que te pongas al servicio de los hombres para reconciliarlos con él». Pacomio casi se indignó: «¡Yo busco la voluntad de Dios, y tú me hablas de servir a los hombres!» Pero el ángel insistió, repitiéndole tres veces la frase: «La voluntad de Dios es que te pongas al servicio de los hombres para invitarlos a ir a él» [7].

Pacomio y su hermano empezaron a ensanchar el local en que habitaban, pues, según la voluntad de Dios, debían recibir a cuantos quisieran llevar vida monástica en su compañía. Mientras levantaban el imprescindible muro de clausura, surgió entre ambos hermanos una leve diferencia, pues, como explica otra versión, Juan quería que el espacio cerrado fuera pequeño, mientras su hermano deseaba darle bastante anchura, «en vista a las numerosas personas que irían a él» [8]. Juan dijo a Pacomio: «Deja de ser atolondrado». Y Pacomio, sintiendo «una conmoción», se dijo: «Todavía no soy fiel. Heme ya lejos de Dios, a quien he prometido hacer su voluntad». Y por la noche bajó a un subterráneo, se puso de pie sobre un ladrillo, «extendió los brazos hacia Dios» y hasta la mañana siguiente estuvo llorando y diciendo: «Señor, ayúdame; líbrame de este pensamiento carnal, de manera que no me irrite más, aunque me peguen en la cara. ¿Soy yo más respetable que mi Señor tu Hijo bienamado, que se hizo hombre por la salud de nosotros pecadores? Pues se le maldecía y él no maldecía... ¡Cuánto más, yo pecador, no merezco ser humillado siete veces más que él! Pues él, un Dios sin pecado, ha padecido por nosotros; y yo, yo tierra, yo obra de sus manos, ¿por qué no padeceré sin amargura?» Así estuvo orando toda la noche, de manera que el ladrillo se convirtió en barro por causa del sudor que se desprendía de su cuerpo; pues era verano y hacía en aquel local mucho calor. La misma escena se repitió al cabo de algunos días. Pero desde entonces no volvió a caer Pacomio en pecado de ira, «porque Dios escuchó la súplica que le había dirigido... Desde aquel día no volvió a irritarse al modo que se irritan los hombres carnales, mas, si alguna vez se enfadaba, se enfadaba a la manera de los santos» [9].

Poco a poco fueron llegando hombres de los pueblos vecinos que empezaron a vivir como anacoretas a su lado. Pa-

[7] Ibid., p.60-61.
[8] Ibid., p.61.
[9] Ibid., p.1-3.

comio les dio este reglamento: cada cual debía bastarse a sí mismo y dar su parte correspondiente para subvenir a las necesidades comunes. «Tal fue la manera como procedió, porque veía que no estaban aún dispuestos a confederarse entre sí en la comunidad perfecta, en el género de lo que está escrito en los *Hechos* sobre los fieles: Eran un solo corazón y una alma sola, y todos los bienes les pertenecían en común; nadie decía de lo que le pertenecía: esto es mío» [10]. Pacomio era realmente un servidor, «conforme al pacto que había concluido con Dios»: les preparaba la comida y se la llevaba al lugar donde trabajaban; soportaba sus impertinencias, pues ellos, al verlo tan humilde y complaciente, le trataban «con desdén e irreverencia grande». El esperaba que un día se corregirían. Los soportó durante cuatro o cinco años. Finalmente, después de pasar una noche entera en oración, les amonestó con toda seriedad. «Si no queréis obedecer a las reglas que os he dado—concluyó—, sois libres: la tierra y todo lo que contiene pertenece al Señor». Fue en vano. Se burlaron de él y no quisieron obedecerle. Al comprobar una vez más «su endurecimiento y orgullo», se vio obligado a arrojarlos violentamente del monasterio [11].

Fracasó este primer intento de vida comunitaria. Pero Pacomio no desistió. Recibe a nuevos discípulos. Enseñado por la experiencia, les exige la renuncia a sus bienes y a cuanto pudieran adquirir en adelante. Todo debe ser común. El monje no puede dar, ni prestar, ni recibir, ni destruir, ni cambiar. No posee nada, no dispone de nada, porque todo es común a todos. Renuncia además a su propia voluntad. Está siempre sujeto a la ley de la obediencia, incluso en las cosas que parecen más fútiles. Ocupaciones, trabajo, vestuario, régimen dietético, todo está bien determinado, y las iniciativas personales, salvo en los casos previstos, son severamente castigadas. Una de las grandes innovaciones de Pacomio consiste en haber sometido a una reglamentación minuciosa un sector importante del monacato antiguo, tan celoso de su independencia.

Es una regla bien curiosa la de San Pacomio. Su comparación con cualquiera de las reglas monásticas siguientes, el mismo desorden en que se suceden sus preceptos, prueban que nació de la práctica, de la vida. Lejos de haber sido dictado por un ángel, como pretende cierta tradición, representa la acumulación de preceptos emanados de un superior en el decurso de una larga experiencia, y es claro que diferentes

[10] Ibid., p.3.
[11] Ibid., p.4-5 67-68.

secciones representan añadiduras al cuerpo primitivo, como lo prueban, entre otras cosas, las frecuentes repeticiones. Esto hace pensar que tales reglas son una compilación de ordenaciones dadas por varios superiores, esto es, no sólo por San Pacomio, sino también por sus sucesores inmediatos [12].

Toda esta reglamentación tenía un objetivo superior. Lo que Pacomio pretendía, ante todo, era llegar a una auténtica unión de los corazones, a la unanimidad. La imagen de la primitiva comunidad de Jerusalén estaba siempre presente a su espíritu. Era el modelo que debían imitar. «Un solo corazón y una sola alma». Ahora bien, esta idea se materializa, para Pacomio, en los servicios que los hermanos se prestan mutuamente. «Esta idea de servicio, e incluso de servidumbre, está en la base del cenobitismo pacomiano». Pacomio es el servidor de todos, y todos se sirven unos a otros. La misma organización del monasterio en «casas»—lo veremos más adelante—está planeada en vistas al servicio de los hermanos. La primera casa está encargada de preparar la mesa de los hermanos; la segunda, de servir a los enfermos; la tercera, de atender a los huéspedes, etc. Este servicio mutuo de los hermanos constituye «la expresión concreta de su imitación de Cristo, que se hizo el servidor de todos, así como la manifestación de su caridad fraterna». En este servicio mutuo vio Pacomio desde el principio la esencia del cenobitismo. En los orígenes, con sus primeros discípulos, él mismo se encargaba de todos los servicios, porque ellos «no habían llegado a tal grado que se hicieran servidores los unos de los otros» [13].

Pacomio y sus seguidores llegaron a plasmar esta comunidad de servicio, esta realización concreta del misterio de la Iglesia, de la realidad sobrenatural de la Iglesia, bajo el signo de una comunión fraterna. Y esto es tanto más de admirar cuanto se lograron tan altos resultados con hombres, por lo general, de calidad mediocre o menos que mediocre. Hemos visto cuáles fueron los primeros compañeros de Pacomio; los otros, originariamente, no fueron mejores. Procedían de los mismos ambientes rudos y corrompidos. Formaban la mayoría coptos iletrados; otros, en cambio, sólo entendían el grie-

[12] No nos han llegado más que fragmentos del texto copto. La antigua versión griega ha desaparecido completamente. En la segunda mitad del siglo IV, muchos latinos entraron en la *Koinonia* pacomiana, lo que movió al sacerdote Silvano a pedir a San Jerónimo que tradujera las reglas al latín; San Jerónimo realizó, en efecto, hacia el año 404, esta traducción del griego, que nos ha llegado en una recensión *longior* y otra *brevior*; el descubrimiento de fragmentos coptos en 1919 demostró que la recensión *longior* es la auténtica. A. Boon publicó una excelente edición crítica de la recensión auténtica en *Pachomiana Latina* (Lovaina 1932), a la que L.-Th. Lefort añadió la edición de los fragmentos coptos y los *excerpta* griegos.

[13] Cf. A. Veilleux, *La liturgie*... p.167-181.

go, pues eran extranjeros o alejandrinos; lo que complicó la vida de la *koinonia*, teniendo que crear el oficio de «hermanos intérpretes», es decir, monjes que conocían ambas lenguas y repetían a los que no sabían copto las instrucciones de Pacomio, quien, por fin, se impuso el deber de aprender el griego para mejor servir a todos. Como revelan las *Vidas*, los pacomianos, al igual que sus compatriotas, estaban sumergidos en una orgía de sobrenatural: continuamente se habla de revelaciones, visiones de ángeles, luchas con los demonios. Su teología es arcaica, simplista, materialista. Los había que ni siquiera estaban inmunes de la tentación de idolatrar. He aquí una anécdota significativa. Pacomio notó un día, en un rebaño, un toro muy hermoso que constituía el orgullo de algunos de los hermanos; Pacomio pidió a Dios la muerte del toro por no tener que «sorprender en idolatría a aquellos desgraciados, después de haber renunciado al mundo y a sus malos deseos», y Dios le escuchó. Toros eran Apis y Mneivis, objeto de culto entre los egipcios [14].

Los miembros de la *koinonia* llegaron a ser una multitud que pesaba enormemente sobre los hombros del santo. Cierto que las cifras que nos dan los diferentes autores no concuerdan, ni la mayor parte corresponden a los años en que vivía Pacomio. En vida de éste se llegaron a fundar nueve monasterios, uno de los cuales, Pbow, contaba unos siescientos monjes hacia 352, es decir, seis años después de la muerte del santo [15]. El mismo documento que nos ofrece la cifra anterior asegura que, para la celebración de la Pascua, se reunieron más de dos mil pacomianos. El imaginativo Paladio afirma que San Pacomio fue archimandrita de tres mil monjes [16]; en otro lugar de la misma obra, calcula que eran unos siete mil [17]; Casiano nos habla de cinco mil [18]; Sozomeno también de cinco mil [19], y San Jerónimo nada menos que de cincuenta mil... [20] Ante tal variedad de cifras, parece que la única conclusión que se pueda sacar es que la *koinonia* llegó a ser muy numerosa y que ya lo fue en vida del fundador [21].

Estas cifras no incluyen a las monjas pacomianas, que, según Paladio, eran más de cuatrocientas en el monasterio

[14] Cf. J. VERGOTTE, *En lisant «Les vies de saint Pakhôme»*: Chronique d'Égypte 22 (1947) 411-412. La cita es de *Vies coptes* p.194-195.
[15] AMMÓN, *Ep.* 2: HALKIN, p.98.
[16] *Historia lausiaca* 7.
[17] Ibid., 32.
[18] *Instituta* 4,1.
[19] *Historia ecclesiastica* 3,14.
[20] Prefacio a las reglas pacomianas: BOON, p.8.
[21] P. Rezac *(De forma...* p.397) calcula que, a principios del siglo v, es decir, después de cincuenta años de la muerte de Pacomio, la *koinonia* constaba de 5.000 a 7.000 monjes

de Panópolis (Akim) a principios del siglo v [22]. Sobre la fundación y la vida de las monjas pacomianas poseemos algunos datos. La hermana de Pacomio, María, que era virgen, habiendo oído hablar de él, fue a visitarle en Tabennisi. Al enterarse Pacomio, le mandó este mensaje: «Has sabido que aún vivo, pero no te aflijas por no haberme visto. Si deseas abrazar esta santa vida, examínate bien; los hermanos te construirán una morada, y tú te retirarás en ella. Y, sin duda, por tu causa el Señor llamará a otras a ti y se salvarán gracias a ti. Pues no hay esperanza en este mundo para el hombre a menos que éste practique el bien antes de salir del cuerpo y ser llevado al lugar donde será juzgado según sus obras» [23]. El mensaje era severo. María lloró y siguió el consejo de su hermano, quien envió a los hermanos para que le construyeran una cabaña no lejos de su propio monasterio. Y se cumplió su predicción. Acudieron otras mujeres y se organizó un cenobio femenino. María fue verdadera madre espiritual de sus hermanas en la vida monástica: «vinieron a vivir junto a ella y practicaron la ascesis con ella, que fue su madre y su excelente anciana hasta el día de su muerte». Pacomio designó como «padre» de este monasterio femenino a *apa* Pedro, venerable anciano, sabio y diserto, para que «les hablara frecuentemente de las Escrituras» [24]. Pedro se ocupaba también de proporcionarles lo necesario para el trabajo manual, etc. En los monasterios femeninos—fueron varios—se seguían, *mutatis mutandis*, las mismas leyes y costumbres que en los masculinos.

Apa Pedro debió de ser un excelente auxiliar de Pacomio. No faltaron a éste otros monjes que le ayudaran en el servicio prestado a la *koinonia* cada vez más numerosa y heredaran dignamente la dirección de la misma. Así Petronio, a quien confió el gobierno supremo en el lecho de muerte, pero que no le sobrevivió más que unos dos meses y medio. Entonces pasó la dirección a manos de Orsiesio, quien pudo ver cómo la obra de Pacomio seguía creciendo con admirable vigor. Desgraciadamente, con el número de monjes, como suele suceder, aumentaron también las dificultades. Algún superior de monasterio mostró tendencias separatistas, y se produjo cierto malestar en el seno de la *koinonia* ya en 350. En tales circunstancias tomó Orsiesio por coadjutor a Teodoro, que había sido el discípulo predilecto y el brazo derecho de Pacomio. De Orsiesio poseemos un precioso tratado sobre los deberes del monje, que tradujo al latín San Jerónimo con el título de *Doc-*

[22] *Historia lausiaca* 33.
[23] *Vies coptes* p.97-98.
[24] Ibid., p.98.

trina de institutione monachorum [25]. Hombre generalmente estimado y venerado por los hermanos, Teodoro no sólo logró poner fin a la sublevación que amenazaba disgregar la *koinonia*, sino también fundar algunos monasterios. A su muerte. San Atanasio escribió una magnífica carta a Orsiesio, en la que dice, refiriéndose al difunto: «Si es bienaventurado el varón que teme al Señor, podemos llamarle ahora bienaventurado, con plena seguridad de que ha arribado, como si dijéramos, al puerto y vive ahora una vida sin preocupaciones... Por lo tanto, hermanos queridos y muy deseados, no lloréis por Teodoro, porque no está muerto, sino que duerme. Que nadie llore al recordarlo, antes bien imite su vida. No debemos afligirnos por alguien que ha ido al lugar donde no hay aflicción» [26].

Pero por muy excelentes que fueran los discípulos y auxiliares de Pacomio, la *koinonia* es obra suya, su mérito permanece indiviso. Porque a esos aventajados discípulos y dignos sucesores, ¿quién los formó en la vida monástica sino el propio Pacomio? Fue él quien «larga, paciente y dolorosamente luchó por doblegar y disciplinar la voluntad de sus compañeros y llevarlos a someterse por completo a una regla minuciosa» [27]. No se cansaba en su ardua tarea pedagógica. Instruía «asiduamente» a sus hermanos «en las ciencias de los santos»—leemos en una de sus biografías—y trabajaba en la salvación de sus almas como el buen agricultor trabaja en el cultivo de su viña [28]. Les daba «reglas y tradiciones; las primeras fueron consignadas por escrito, las otras aprendidas de memoria a la manera de los santos Evangelios de Cristo» [29]. Les inculcaba las ventajas de la vida perfectamente comunitaria, su superioridad respecto a la vida anacorética, pese a la opinión general, que consideraba al solitario más perfecto que el cenobita [30]. Es digno de notarse que en ningún texto pacomiano aparece la idea—tan corriente en ciertos ambientes monásticos a partir del siglo IV—de que el cenobio es una escuela de anacoretas [31]. El anacoreta—les decía—no se beneficia del ejemplo de sus hermanos.

Pacomio fue un pedagogo egregio. No sólo enseñaba con palabra persuasiva y repleta de savia bíblica; su principal enseñanza fue, sin duda, su actuación, su ejemplo. Alguna vez, dejándose llevar de su gran rectitud de espíritu, acaso se exce-

[25] BOON, p.109-110. Traducción española de M. DE ÉLIZALDE, *Libro de nuestro padre S. Orsiesio:* Cuadernos monásticos 4-5 (1967) 173-244.
[26] Citado por J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.167-168.
[27] L.-TH. LEFORT, en *Vies coptes* p.IV.
[28] *Vies coptes* p.175.
[29] Ibid.
[30] Ibid., p.178.
[31] Cf. H. BACHT, *Antonius...* p.102.

dió en la reprimenda y el castigo. Dos textos nos permiten distinguir una evolución notable en la manera de tratar a los delincuentes. Ya vimos cómo arrojó del monasterio a sus primeros compañeros. Más adelante ocurrió una escena que, según todas las apariencias, influyó en el cambio radical de su conducta en este punto importante. Sucedió una vez que, durante el trabajo, un oficial del monasterio—un «hebdomadario»—pegó a un hermano, y éste le devolvió el golpe. Pacomio juzga el caso en la asamblea de los monjes: expulsa al primero y excomulga al segundo durante una semana. Pero he aquí que se levanta un hermano octogenario, se confiesa también pecador y dice que va a marcharse con el expulsado. «¡Que los justos se queden con Pacomio!» Los demás monjes se muestran dispuestos a seguirlo. Esto afectó profundamente a Pacomio, que se arrojó al suelo, en el umbral que los hermanos iban a atravesar para marcharse y, cubriéndose la cabeza de polvo, pidió perdón con la mayor humildad. Gracias a este gesto, todo se salvó. Después de una oración en común, tuvo lugar una reconciliación general. Pacomio aprende la lección y reflexiona: ¿Tal vez no es el cenobio el refugio en que hallan la salvación eterna los asesinos, los adúlteros, los magos, los pecadores de toda clase? ¿Quién es él para arrojar de este asilo a un hermano? ¿No mandó el Señor perdonar sin límite alguno? Y Pacomio saca sus conclusiones: se impone una excomunión de tres semanas con ayuno completo, y toma la resolución de intentar corregir a los delincuentes en vez de expulsarlos; así los que tienen cura de almas no se harán reos de la pérdida de una sola de ellas [32]. En adelante, por lo que podemos juzgar, se mostró Pacomio absolutamente fiel a esta resolución; sólo excluyó de la *koinonia* a los gravemente viciosos, que podían contaminar a sus hermanos, en caso de que no quisieran o no pudieran corregirse.

A la misericordia juntaba la discreción, el equilibrio. El estilo de vida que organizó estaba adaptado a una gran comunidad, donde viven temperamentos fuertes y generosos y temperamentos débiles o menos inclinados a la austeridad. No pide a sus discípulos carreras ascéticas, campeonatos que conducen con frecuencia al orgullo espiritual, a la catástrofe y al escándalo. Sus reglas imponen a todos un mínimo de austeridad y dejan un amplio margen a las iniciativas individuales, controladas por el superior. Todos, incluso los más flacos, po-

[32] Este texto fragmentario griego, traducido del copto o al menos escrito por un copto, de estilo directo y lleno de emoción, fue publicado por R. DRAGUET, *Un morceau grec inédit des Vies de Pachôme apparié à un text d'Évagre en partie inconnu*: Le Muséon 70 (1957) 271-272.

dían cumplir sus mandamientos; si algunos de éstos pueden parecernos duros, es porque los comparamos con nuestras propias costumbres, mientras que otros eran ciertamente muy benignos y aun casi escandalosos para los monjes antiguos. No cabe duda que Pacomio evita toda exageración; el nuevo camino que abrió al monacato es discreto; la «prudente medida» constituye un rasgo importantísimo de su institución. En el horario del monje, por ejemplo, hay un armonioso equilibrio entre el quehacer manual y el espiritual. Una vez uno de sus monjes, Teodoro, preguntó al santo si no sería más perfecto ayunar durante toda la semana santa, en vez de hacerlo sólo los dos días que mandaba la regla; Pacomio respondió que no, que no hay que debilitar al cuerpo de tal manera que no se puedan cumplir los deberes esenciales, esto es, la oración continua, las vigilias, la recitación de la ley de Dios y el trabajo manual [33]. Es notable asimismo que, pese a su primer rigor, en el código penitencial Pacomio se muestra más indulgente y tal vez más discreto que San Benito.

Tenía San Pacomio una personalidad sumamente simpática y atractiva. Las múltiples anécdotas contenidas en sus *Vidas* nos revelan a un hombre recto, sincero consigo mismo y con los demás, deseoso de hacer el bien a todos y—cosa mucho más difícil—atento a aprender de la vida y enteramente libre de amor propio, que es la verdadera manera de hacer el bien respetando al prójimo. Uno de sus biógrafos pone en sus labios esta frase: «El amor de Dios consiste en sufrir unos por otros» [34]. La misión, que estaba convencido haber recibido del cielo, era la de servir a los hombres para reconciliarlos con Dios. Los sirvió con amor y en el sufrimiento. Conocemos muchas anécdotas que nos revelan esta caridad sin límite, esta compasión —en el sentido original de la palabra—de San Pacomio. Cuando oraba, «oraba por el mundo entero por categorías. En primer lugar, por los monjes y por las vírgenes, para que el Señor les otorgue el medio de cumplir la promesa que han hecho en la resolución de su corazón». Después, por los cristianos casados, por los tibios, por los gentiles, por los herejes, por los reyes y dignatarios de la tierra, por los clérigos de la Iglesia universal, pues decía: «Aunque son mis padres, sin embargo, es para mí un deber hacer conmemoración de ellos y rogar por ellos, pues el santo Apóstol nos invita a hacerlo, al decir: 'Hermanos, rogad también por nosotros, para que Dios nos abra una puerta a la palabra'. Tal era su manera de

[33] *Vies coptes* p.105-106.
[34] Ibid., p.111.

orar por todos» [35]. Cuando le dijeron en cierta ocasión que el hambre y la peste asolaban el país, aunque hacía ya dos días que estaba ayunando, pasó otro día sin comer, diciendo: «Yo tampoco comeré mientras mis hermanos padezcan hambre y no encuentren pan»; y hasta que terminó el período de carestía redobló sus ayunos y oraciones, cumpliendo lo que dice el Apóstol: «Si un miembro tiene hambre, todos los miembros sufren con él» [36].

Pero donde brilla mejor el maravilloso espíritu de amor servicial que el santo poseía es en el trato con sus hermanos monjes, en el desempeño de su cargo de padre de la *koinonia*. Ser superior, en la Iglesia, equivale a servir a los demás. Pacomio, el primer superior de un cenobio cuya vida conocemos, tomó a la letra las palabras de Jesús desde los primeros principios de su obra. Mientras sus tres primeros discípulos que se quedaron con él se dedicaban «a grandes ejercicios y a numerosas ascesis», él se tomaba tan en serio su misión de servir, que desempeñaba al mismo tiempo que el oficio de padre del monasterio, los de hortelano, cocinero, portero y enfermero [37]. Luego, cuando la congregación creció y se fundaron diversos monasterios repletos de monjes, evidentemente, no pudo Pacomio seguir cumpliendo estos menesteres, pero perseveró en el espíritu de servicio. Ni se arrogó ni permitió jamás que se le hiciera objeto de ninguna excepción, de ningún privilegio. Siguió siendo pura y simplemente el servidor de todos. Sintiéndose una vez próximo a morir, mandó reunir a todos los hermanos que se hallaban en el monasterio principal de la congregación, Pbow, para celebrar juntos el misterio pascual, les recordó, a guisa de despedida, su propia conducta para con ellos. He aquí algunas de las frases del largo discurso que el biógrafo pone en sus labios:

> «Yo creo, hermanos e hijos míos, que me ha llegado la hora de irme por el camino que toma la tierra entera, a ejemplo de todos mis padres. Toda mi conducta os es perfectamente conocida; en completa humildad y en la renuncia he andado en medio de vosotros. Sabéis, en efecto, que no he procurado aventajarme más que alguno de vosotros... No os he dado ningún escándalo ni ante Dios ni ante los hombres... Jamás he reprendido a nadie de vosotros simplemente porque tenía autoridad, sino por el bien de su alma; tampoco he trasladado a ninguno de vosotros de una residencia a otra, ni de una ocupación a otra, sino porque sabía que le era útil según Dios que yo lo hiciera; ni he devuelto jamás mal por mal; ni tampoco he insultado nunca a nadie que me hubiera insultado a mí... Tampoco he tomado

[35] Ibid., p.169-171. La cita es de Col 4,3.
[36] Ibid., p.168. La cita es de 1 Cor 12,26.
[37] Ibid., p.94.

a mal reproche alguno que tuviera fundamento, aunque me lo hiciera un simple hermano; al contrario, yo recibía la crítica en consideración a Dios, como si hubiera sido el Señor quien me la dirigía. Y cuando me disponía a salir para algún lugar o algún monasterio, jamás dije por tener autoridad: 'Dame un asno para montar', sino que marchaba a pie, dando gracias y con humildad, y si, después de mi marcha, alguno de vosotros corría en pos de mí con una cabalgadura y me alcanzaba en el camino, no la aceptaba sino cuando sabía que mi cuerpo estaba enfermo...»

Mientras Pacomio hablaba, Teodoro estaba sentado con «la cabeza entre las piernas», llorando amargamente. «Muchos hermanos también lloraban, conociendo la servicialidad que mostraba a todos sin cesar» y la profunda humildad con que se hacía el servidor de cada uno de ellos, según las palabras de Pablo: «Nos hicimos entre vosotros como pequeñuelos; como nodriza que cría a sus niños, así, llevado de nuestro amor por vosotros, queríamos no sólo daros el Evangelio de Dios, sino aun nuestras propias almas: tan amados vinisteis a sernos» [38].

Al término de una larga enfermedad, *apa* Pacomio hizo tres veces la señal de la cruz, «abrió la boca y entregó el espíritu». Era el 9 de mayo del 346. Teodoro, su discípulo predilecto, le cerró los ojos, y los hermanos se echaron llorando sobre su cadáver y lo llenaron de besos. «El resto de este día y toda la noche siguiente los pasaron recitando oraciones en su derredor, ante el altar. Luego que hubieron celebrado la sinaxis de la mañana, amortajaron su santo cuerpo de la manera acostumbrada para todos los hermanos y ofrecieron por él la oblación. Luego, cantando salmos, precedieron el cuerpo hasta la montaña, donde le dieron sepultura». Al regresar al monasterio, los hermanos estaban consternados y abatidos, y muchos de ellos se decían mutuamente: «En verdad, hoy nos hemos quedado huérfanos» [39].

La congregación pacomiana

La *koinonia* pacomiana se formó por la fundación sucesiva de varios monasterios. El primero, como hemos visto, fue el de Tabennisi. Estaba situado a orillas del Nilo, y con toda probabilidad lo edificó Pacomio con limo del río, como hacen todavía hoy los campesinos coptos; por eso no es de maravillar que L. Th. Lefort, en su exploración topográfica de 1938, no encontrara rastro alguno de él, ya que edificios de esta clase no resisten muchas crecidas del Nilo ni el ensanchamiento de los cultivos. Extendiéndose la fama de este primer núcleo ceno-

[38] Ibid., p.46-47. La cita es de 1 Tes 2,7-8.
[39] Ibid., p.50-51.

bítico, llegaron a Pacomio muchos postulantes y al mismo tiempo diversas solicitudes de fundar otros monasterios. De esta manera surgieron en vida del santo, además de Tabennisi, ocho cenobios, situados todos en el valle del Nilo, entre Akmim (la Panópolis de los griegos) y Esna [40].

Ya hemos visto que también existían monjas pacomianas. Los primeros monasterios femeninos fueron los de Tabennisi y Tsmine, a los que se agregó más tarde el de Fakna. Todos dependían directamente del superior general, que les designaba un monje docto y anciano para que las instruyera en la vida religiosa y espiritual. En la parte material, dependían del gran ecónomo.

Algunos años después de la fundación del monasterio de Pbow, en una aldea desierta a pocos kilómetros, río abajo, de Tabennisi—cuando esta comunidad había crecido excesivamente—, Pacomio se trasladó a él, dejando a Teodoro como superior del primer cenobio [41]. Así se convirtió Pbow en el monasterio principal de la *koinonia*, donde residía habitualmente el que llamaríamos hoy superior general con sus ayudantes, especialmente el gran ecónomo.

Al superior general—único superior mayor y acaso único superior propiamente dicho—se le llama en nuestras fuentes padre, abad, príncipe y archimandrita. Su autoridad, al parecer, fue absoluta; en todo caso no sabemos que se le pusieran límites, salvo, claro es, los de la ley natural y eclesiástica. Nombraba a los superiores de los otros monasterios y los cambiaba de uno a otro. A él pertenecía asimismo la designación de los principales oficiales de los distintos cenobios: los «segundos» de los superiores, los ecónomos y sus ayudantes, los prefectos y subprefectos de cada una de las casas. Sólo a él correspondía aceptar a los postulantes y expulsar a los monjes que merecieran tan severo castigo. Visitaba con frecuencia—personalmente o por su vicario—los distintos cenobios. Incluso elegía a su sucesor en el régimen general de la *koinonia*. Esta última costumbre se introdujo por voluntad expresa de los discípulos de Pacomio; tres días antes de morir reunió el santo a todos los «grandes», esto es, a todos los monjes constituidos en autoridad, para que le dijeran a quién deseaban por «padre»; al insistir en la pregunta, le contestaron: «Si debe ser así, nosotros no reconocemos a nadie salvo al Señor y a ti; haremos lo que deci-

40 Para la topografía de estos monasterios, véase L.-Th. Lefort, *Les premières monastères*... Sobre su cronología y situación pueden consultarse los reparos de D. J. Chitty, *A Note on the Chronology of the Pachomian Foundations:* SP 2, TU 64 (Berlín 1957) 379-385.

41 Para la siguiente descripción de la organización de la *koinonia* me sirvo sobre todo del estudio de I. Rezac, *De forma unionis monasteriorum sancti Pachomii:* OCP 23 (1957) 381-414.

das». Pacomio declaró: «Aquel de entre vosotros que Dios me ha revelado que debe edificar vuestras almas en el temor del Señor es Petronio, padre del monasterio de Tsime»[42]. Así Pacomio nombró a Petronio; Petronio, a Orsiesio; Orsiesio, a Teodoro.

Todos los cenobitas pacomianos se reunían anualmente en dos asambleas ordinarias. Estas reuniones tenían lugar en el monasterio principal en Pascua y en el mes de agosto. El objeto de la primera asamblea era celebrar todos juntos los misterios de la redención; durante esta celebración se administraba el bautismo a los monjes catecúmenos. El objeto de la reunión del mes de agosto era dar cuenta al gran ecónomo de los asuntos materiales de los diversos monasterios[43]. En estas asambleas, además, los monjes se edificaban en común y escuchaban las admoniciones y exhortaciones del superior general; se tomaban disposiciones para el buen régimen de la *koinonia* y se nombraban y cambiaban los superiores de las casas. Nos consta asimismo de la existencia de asambleas extraordinarias en las que sólo solían tomar parte los constituidos en autoridad.

Todos los monasterios de la *koinonia* dependían del principal, incluso económicamente. La administración común de toda la hacienda estaba confiada al gran ecónomo, quien era el único que guardaba el dinero y estaba encargado de la venta de los productos del trabajo monástico y de la compra de todo lo que se necesitaba en los diversos monasterios. Las operaciones de compra y venta se hacían de ordinario en los pueblos vecinos, y sólo de vez en cuando en Alejandría.

Como se ve, no se puede decir que los pacomianos formaran una verdadera congregación unificada, si esto se entiende en sentido moderno. La *koinonia*, en realidad, no merece el nombre de congregación monástica en sentido jurídico, pues no estaba formada por monasterios *sui iuris*. Sin embargo, en la institución pacomiana aparece ya en embrión la organización que, sólo al cabo de varios siglos, iba a imponerse a la vida religiosa.

42 *Vies coptes* p.49.

43 En la mencionada traducción latina de varios textos pacomianos nos dice San Jerónimo que, en la asamblea del mes de agosto, se celebraba una especie de jubileo, durante el cual todos los hermanos se perdonaban mutuamente lo que pudieran tener unos contra otros. Pero A. Veilleux *(La liturgie...* p.366-370), después de notar que ni las fuentes coptas ni las griegas mencionan esta práctica penitencial, prueba que se trata de una mala interpretación de San Jerónimo.

El monasterio pacomiano

¿Cómo era el monasterio pacomiano? ¿Cómo estaba organizado? ¿Qué clase de observancia estaba vigente en él?

Al acercarnos a cualquiera de los diversos cenobios, lo priprimero que llama la atención es el muro de clausura que rodea completamente el recinto donde se desarrolla la vida de los monjes. El muro puede significar que nos hallamos en un *temenos*, un lugar santo, que debe estar cerrado; pero también puede explicarse simplemente porque los pueblos del antiguo Egipto solían estar rodeados de una valla con una sola puerta [44]. De hecho, el monasterio pacomiano era, tanto desde el punto de vista topográfico como del eclesiástico, un pueblo cristiano semejante a los otros pueblos coptos del alto Egipto [45]. Dentro de su recinto se levantaban casas más o menos numerosas, según la cantidad de monjes que lo habitaban. Cada una de las casas constaba de una sala de reunión y diversas celdas. Dos monjes habitaban en una misma celda, lo cual no tenía nada de particular, puesto que, como sabemos, no era raro que entre los anacoretas dos o más monjes vivieran juntos. Cerca de la única puerta abierta en el muro de clausura estaba situada la casa de los hermanos porteros. El *xenodochium*, donde comían y dormían los extraños que se hospedaban en el monasterio—las mujeres también eran recibidas, pero en un lugar separado—, no debía de estar tampoco muy lejos. Entre las casas donde se alojaban los monjes se levantaban las construcciones para usos comunes: la iglesia, el local donde se reunía la comunidad entera, el refectorio, la cocina, la bodega, la biblioteca y los diversos talleres. Los espacios libres estaban ocupados por patios y huertas [46].

Al frente de cada uno de los monasterios de la *koinonia* se hallaba un superior local. No es claro si lo administraba con potestad propia o con potestad vicaria; lo segundo parece más probable. Pero lo cierto es que todos y todo en el monasterio se hallaban supeditados al superior. Este era ayudado en el régimen por un vicario, a quien los documentos suelen dar el nombre de «segundo». Al frente de la economía doméstica estaba un ecónomo local, asistido por varios ayudantes. No terminaba aquí la jerarquía. Pacomio fue un excelente organizador. Dividió—lo hemos visto—cada una de las comunidades en varias «casas» o grupos que habitaban en un mismo edi-

[44] G. Rouillard, *La vie rurale dans l'empire byzantin* (París 1953) p.48.
[45] A. Veilleux *(La liturgie...* p.186 nota 91) señala que el texto copto de los *Praecepta* da al monasterio el nombre de «pueblo».
[46] P. Ladeuze, *Étude...* p.271-275.

ficio, y al frente de cada casa colocó un prepósito o prefecto con su respectivo «segundo».

Cada uno de los diversos superiores o prefectos, cada una de las casas, tenía su misión propia y específica, formaba una rueda bien determinada en el engranaje de la comunidad, que debía funcionar a la perfección. Todo estaba previsto. Así aparecen con frecuencia en las fuentes los llamados «hebdomadarios» o semaneros. Estos eran los encargados de los servicios generales de la comunidad. Los vemos cuidar de la limpieza de las salas de la reunión, dar la señal para el oficio y la comida, transmitir las órdenes de los superiores sobre el trabajo del día y repartir los utensilios y materiales para el mismo, llevar la comida a los hermanos que se hallan en el campo, cuidar de los enfermos, etc.

El monasterio era grande y bien ordenado. Sin embargo, resulta absolutamente injusta la comparación que tantas veces se ha establecido entre él y un cuartel. Las semejanzas son puramente exteriores y de vocabulario. Si abrimos el *Liber Orsiesii*, por ejemplo, veremos que en lo íntimo de la institución pacomiana late un espíritu enteramente diverso. Los prepósitos de las casas y sus vicarios—leemos—deben tener «toda solicitud por los hermanos», por cada uno de ellos se entiende, y no sólo por la buena disciplina exterior del conjunto: deben «amonestar a los de conducta irregular, consolar a los pusilánimes, soportar a los débiles, mostrarse pacientes con todos», conforme a la doctrina del Apóstol; los hermanos, por su parte, deben mostrarse «sumisos a los padres, sin murmuraciones ni razonamientos diversos» [47]. Nada de esto se ha exigido nunca en un reglamento militar. En fin, basta haber leído alguna vez las *Vidas* de San Pacomio para darse cuenta de que el orden y la reglamentación no eran obstáculo para una vida muy personal y espontánea, ni para la comunión fraterna, tan estimada y recomendada por San Pacomio.

La admisión en la comunidad no parece haber sido particularmente difícil. ¿No consistía el carisma de Pacomio en ayudar a los pequeños a ir a Dios? En realidad, sólo consta de dos motivos para negar la entrada en la *koinonia*: una vida moralmente desordenada cuando era imposible, dadas las circunstancias, someter al postulante a la especial vigilancia que Pacomio exigía en tales casos, y la falta de libertad en quien solicitaba la admisión sin poder disponer de su persona. A los demás sólo se les pedía una voluntad seria de renunciar al mundo y abrazar la vida común, voluntad que tenían que manifes-

[47] *Liber Orsiesii* 13-19.

tar desde el principio no sólo con palabras, sino también con obras. El postulante pasaba unos días a la puerta del monasterio antes de que se le abriera. Habla Paladio de la acogida que dispensó Pacomio a Macario de Alejandría disfrazado de seglar: lo tuvo siete días a la puerta sin darle de comer [48]; pero era ésta una prueba muy normal también entre los anacoretas. De ahí que los hermanos porteros se encargaran de «instruir en lo tocante a la salvación a aquellos que se presentaban para hacerse monjes, hasta el momento en que se les daba el hábito monástico» [49]. Les enseñaban algunas oraciones, los sometían después al examen de admisión, y si los hallaban bien dispuestos, les enseñaban la regla cenobítica. Transcurridos unos días, se les quitaban los vestidos de seglar y se les imponía el hábito monástico. El portero conducía a los nuevos hermanos a la asamblea de los monjes en oración y los hacía sentar en un lugar del que no se apartaban hasta que el jefe de la casa a la que eran asociados no les señalaba su lugar definitivo. Esto era todo. Máxima simplicidad. Ni un noviciado más largo ni una profesión explícita. La sola aceptación del hábito y el ingreso en el monasterio eran bastante para significar la decidida y definitiva voluntad del monje de abrazar su estado de vida; en nuestro caso, además, equivalía a comprometerse a observar todas las reglas propias de la institución cenobítica y soportar el yugo de la obediencia a los superiores. Si de tarde en tarde aparece en nuestra documentación alguna alusión a «promesas», el contexto deja entender que se trata de las promesas del bautismo, no de «votos» monásticos. Más adelante las cosas cambiaron un poco. Al compromiso implícito del tiempo de Pacomio, sucedió otro explícito, en que se aceptaba el régimen de vida de la *koinonia* y luego asimismo sus «reglas»; compromiso que poco a poco fue considerado como contraído en presencia de Dios. Pero no consta ni parece probable que existiese un rito de profesión monástica ni compromisos análogos a nuestros votos religiosos, salvo tal vez una especie de voto de virginidad. El hecho de que muchos monjes procedían directamente del paganismo y hacían su período de catecumenado y recibían la catequesis bautismal y luego el mismo bautismo en el seno de la *koinonia*, influyó decisivamente en la espiritualidad pacomiana. «Para Pacomio, la vida del monje no es más que poner en práctica integralmente las promesas del bautismo» [50].

Luego de ser admitido en la *koinonia*, el nuevo monje—ya

[48] *Historia lausiaca* 18,12-13.
[49] *Vies coptes* p.97.
[50] A. Veilleux, *La liturgie*... p.225. Para todo esto, véase la minuciosa demostración de dicho autor, p.198-225.

queda dicho—se incorporaba a una de las diferentes familias monásticas—las llamadas «casas»—que integraban el monasterio. La división de los monjes en casas bastaría para demostrar el genio organizador de San Pacomio, así como también el lugar importante que el trabajo manual le merecía en su sistema ascético. Este rasgo interesó vivamente a San Jerónimo, quien, en el prefacio a su versión latina de las reglas, nos dice que las casas agrupaban, respectivamente, a los hermanos que ejercían un mismo oficio: tejedores, estereros, sastres, carpinteros, bataneros, zapateros. Las reglas mencionan incidentalmente a los porteros y hospederos, los panaderos, los cocineros, los hortelanos, los que fabrican esteras y cestas, los boyeros, los bateleros, los enfermeros. Según San Jerónimo, cada cenobio debía constar de unas cuarenta casas, y cada casa de unos cuarenta monjes; pero es muy dudoso que se puedan aceptar tales cifras como seguras.

Varios autores, tratando de precisar en qué consiste lo que Pacomio aporta de nuevo a la evolución del monacato, señalan su plan de trabajo original y la dirección económica de sus comunidades [51]. Y es cierto que Pacomio realizó en este campo cosas sorprendentes y que dio a sus monasterios una sólida base económica. Claro es que a esto se llegó poco a poco. A diferencia de Antonio, Pacomio no era un rico propietario cuando abrazó la vida monástica. Tanto él como sus primeros compañeros iban a jornal durante la recolección de las mieses para ganarse el sustento. Más tarde vemos que cultivan ya sus propios campos. Sin embargo, no era la agricultura, sino los oficios manuales lo que procuraba a los monjes sus principales entradas. La industria más importante del monasterio consistía, sin duda, en la fabricación de esteras. Los monasterios pacomianos eran verdaderas repúblicas de trabajadores de toda clase. Todos los monjes, incluidos los superiores, debían ganarse el propio sustento y el de los pobres con el sudor de su frente. Pacomio sabe que ésta es su obligación: acerca del trabajo manual—dice—«hay para nosotros órdenes en las Escrituras»; él «debe permitirnos tender nuestras manos a los menesterosos» [52].

Sin embargo, es evidente que ni Pacomio ni sus sucesores jamás quisieron convertir la *koinonia* en una gran empresa agrícola e industrial. El trabajo era sólo una parte del programa monástico, y no ciertamente la más noble. La oración, bajo sus aspectos comunitario y personal, constituía la trama misma de la vida del monje. Como sus hermanos los anacoretas, los

[51] Véase, por ejemplo, K. HEUSSI, *Der Ursprung*... p.126-127.
[52] *Vies coptes* p.106. Cf. Prov 31,20.

cenobitas de la Tebaida tuvieron muy presente el precepto de orar sin intermisión. El día, y con frecuencia también gran parte de la noche, era para ellos una oración continua, que solía tomar la forma de una recitación y meditación de la Escritura; pero, además, a diferencia de los anacoretas, que sólo se reunían en la iglesia los sábados y los domingos, los cenobitas de San Pacomio celebraban todos los días dos sinaxis o reuniones para orar: una por la mañana y otra al atardecer. En la matutina se reunían todos los hermanos de un mismo monasterio. La vespertina se celebraba en las casas. Ambas se componían esencialmente de la recitación de la Escritura—no necesariamente del salterio—que hacían los hermanos por turno mientras los demás escuchaban. Acompañaban probablemente el oficio con un trabajo manual ligero. Cuando el solista terminaba de recitar una sección de la Escritura, los hermanos se ponían de pie, se signaban, levantaban los brazos en forma de cruz y rezaban el padrenuestro; a continuación hacían de nuevo el signo de la cruz, se postraban y lloraban interiormente sus pecados; luego, dada la señal, se levantaban, volvían a signarse y oraban en silencio hasta que una nueva señal les invitaba a sentarse otra vez y seguir escuchando la palabra de Dios. Los domingos, a lo que parece, el oficio tenía una estructura algo diferente: en vez de la recitación de breves pasajes de la Biblia, se componía esencialmente de una salmodia responsorial cantada. Durante la sinaxis realizaban los pacomianos «la comunión en la palabra de Dios, en la oración silenciosa y personal, en el trabajo manual, en la reflexión. El objeto de tales reuniones no es hacer alguna cosa especial que no se hace en otra parte; no es aprender a hacer alguna cosa. La oración común del cenobita pacomiano es esencialmente—y en ello radica todo su valor—una comunión en la oración» [53].

Por lo que se refiere a la celebración eucarística, los pacomianos se abstuvieron de toda innovación, se amoldaron plenamente a las costumbres de su tiempo y de su país. Ahora bien, la costumbre generalizada, tanto en Egipto como en muchos países de Oriente—lo hemos visto—, era la de celebrar la eucaristía dos veces por semana, los sábados y los domingos. En los primeros tiempos de la institución, viendo Pacomio que mucha gente moraba de nuevo en el abandonado pueblo de Tabennisi, fue con los hermanos y les construyó una iglesia para celebrar con ellos la eucaristía. Más tarde, por razones puramente prácticas—la comunidad había aumentado mucho—, hizo

[53] A. Veilleux, *La liturgie*... p.323. Para la oración en la *koinonia* pacomiana, véase sobre todo ibid., p.276-323.

levantar una iglesia dentro del recinto del monasterio, que constituía ya una aldea al lado de la otra. En las demás fundaciones sucedió, a lo que parece, algo por el estilo. Nunca experimentaron los pacomianos la necesidad o la tentación de separarse de la Iglesia local y jerárquica. Continuaron presidiendo sus celebraciones los sacerdotes designados por los obispos [54].

Los sábados por la tarde conducía Pacomio a los hermanos a la iglesia del pueblo para tomar parte en la oblación y recibir los sacramentos; y los clérigos iban al monasterio el domingo por la mañana para celebrarles la eucaristía. Pacomio prefería ir con sus monjes a la iglesia parroquial y recibir a sacerdotes seculares para celebrar la eucaristía en el monasterio a dejarse ordenar o permitir que se ordenara alguno de los hermanos. Es de notar que ni Pacomio, ni Petronio, ni Orsiesio, ni Teodoro fueron sacerdotes. Y no, seguramente, porque no se les presentara la oportunidad de serlo. Leemos, por ejemplo, que, con ocasión de un viaje de San Atanasio a la Tebaida, mientras visitaba el monasterio, «apa Serapión, obispo de Nikentori, tomó la mano del arzobispo, se la besó y dijo: 'Suplico a tu piedad que ordenes sacerdote a Pacomio, el padre de los monjes, para ponerlo a la cabeza de todos los monjes de mi diócesis, pues es un hombre de Dios. Por desgracia, se niega a obedecerme en esto'. Apenas lo oyó, Pacomio se escabulló entre la muchedumbre presente para que no le encontraran. Atanasio dijo a Serapión: 'En verdad, desde que estoy en Alejandría y antes de mi consagración, he sabido de la fama de la fe del hombre de quien tú me hablas, *apa* Pacomio'. Y luego, dirigiéndose a los pacomianos, les dijo: 'Saludad a vuestro padre y decidle: Tú te has escondido de nosotros, huyendo de aquello que origina los celos, la discordia y la envidia, y has escogido para ti lo que es superior y permanecerá para siempre en Cristo. Nuestro Señor accederá a tu deseo. Pues bien, si has huido de la grandeza vana y temporal, no sólo te deseo que esto no te suceda, sino que extenderé mis manos al Altísimo para que tal cosa no te acontezca y jamás tengas cargo alguno'» [55].

Esta anécdota que nos ha conservado la tradición prueba la humildad de Pacomio y cuán inconveniente creía que el monje recibiera órdenes sagradas. Predicando con el ejemplo, podía mostrarse firme en este punto. La tradición ha conservado igualmente lo que pensaba a este respecto: «No quería clérigos en sus monasterios a causa de la envidia y de la vanagloria».

[54] Para la eucaristía en los monasterios pacomianos, véase ibid., p.226-248.
[55] *Vies coptes* p.99.

Temía las divisiones con ocasión del sacerdocio. «Es preferible —decía—que nos sometamos respetuosamente a la Iglesia de Dios; bástenos para este oficio aquel que ha sido designado por nuestros padres los obispos»[56]. Los sucesores de Pacomio en el gobierno de la *koinonia* pensaban lo mismo. «Somos laico sin importancia», dijo Orsiesio en cierta ocasión al patriarca Teófilo; y cuando éste expresó sus deseos de ordenarle presbítero, el anciano rehusó decididamente: «Tenemos lo que necesitamos gracias a los que vienen a nosotros». Los monjes pacomianos no creían tener ningún derecho ni ningún deber especial respecto a la Iglesia sacramental por el hecho de ser monjes; se consideraban realmente «laicos sin importancia»[57].

San Pacomio se preocupó de la formación espiritual de sus hermanos, que centraba y basaba en la palabra de Dios. Quería que aprendieran de memoria la Escritura para poder recitarla y meditarla sin cesar, y lograr de este modo que impregnara toda su vida. El mismo—y éste es el rasgo que, según sus biógrafos, más admiraban en él sus monjes—las conocía con gran perfección. En las reglas pacomianas es muy reveladora la frecuencia con que aparecen expresiones tales como «rumiar alguna cosa de las Escrituras». Los hermanos, mientras van del lugar de reunión a la celda o al refectorio, «meditarán alguna cosa de las Escrituras»[58]. Durante el trabajo, «recitarán un pasaje de la Escritura o guardarán silencio»[59]. Los panaderos, mientras ejercen su oficio, «cantarán alguna cosa de los salmos y de las Escrituras». Desde su ingreso en el monasterio hasta su muerte, el monje se forma constantemente en la meditación de la Biblia[60].

Una de las medidas conducentes a este fin era, evidentemente, que todos supieran leer. Sobre este punto la regla es categórica y definitiva. El analfabeto que se hacía monje pacomiano debía recibir una instrucción suficiente: le enseñará a leer un monje competente a razón de tres horas de clase diaria, y, «aunque no quiera, se le obligará a leer». Pues «nadie absolutamente en el monasterio debe dejar de aprender a leer y de saber de memoria pasajes de la Escritura, al menos el Nuevo Testamento y el salterio»[61]. Estas expresiones prueban sobradamente que no se trata de un simple consejo.

[56] Ibid., p.96.
[57] Sin embargo, el pertenecer al clero no constituía un impedimento para ingresar en la *koinonia*, con tal que los clérigos ingresaran con buena intención y se sometieran a las reglas comunes. Cf. *Vies coptes* p.96.
[58] *Praecepta* 28.
[59] Ibid., 59. Cf. 6,37 y 122.
[60] Ibid., 116.
[61] Ibid., 139-140.

Cada monasterio pacomiano poseía una biblioteca. Varias disposiciones de las reglas aluden al mucho cuidado que debía tenerse con los libros, a su conservación, a su distribución a los hermanos... Es de suponer que tales libros serían en su mayor parte códices de la Biblia, pero no dejarían de estar representados entre ellos los Padres de la Iglesia. Con todo, por muchos manuscritos que contuvieran las bibliotecas pacomianas, siempre serían pocos dado el gran número de monjes; los libros eran por entonces excesivamente caros para poder ponerlos a disposición de cada uno de los hermanos a la vez.

De ahí la necesidad de la instrucción oral. Conformándose a la costumbre eclesiástica entonces generalmente vigente, Pacomio instituyó «tres catequesis semanales, una el sábado y dos el día santo del domingo» [62], que corrían a cargo del padre del monasterio. Los superiores de las distintas casas hablaban a los hermanos «los días de ayuno», es decir, los miércoles y viernes [63]. Estas últimas catequesis parecen más importantes que las primeras, por estar más íntimamente unidas al ayuno y a la oración, y eran seguidas por un período de reflexión, en la que el monje procuraba asimilarse las enseñanzas recibidas. Todas las catequesis versaban siempre sobre la Escritura. Tanto San Jerónimo como San Agustín hablan con interés muy marcado de estas *disputationes* en sus respectivas descripciones del cenobitismo egipcio. «Mientras el padre habla—escribe Jerónimo—reina tal silencio que nadie se atreve a volver la vista a otro ni a escupir. El elogio del orador está en las lágrimas de los oyentes. Calladamente van rodando las lágrimas por la cara, y el dolor no rompe siquiera en sollozos. Mas cuando toca el tema del reino de Cristo, de la bienaventuranza venidera y de la gloria futura, allí es de ver cómo todos, con moderados suspiros y levantados los ojos al cielo, dicen entre sí: ¿Quién me dará alas como de paloma para volar y descansar?» [64]

La moderación y equilibrio de San Pacomio brilla en sus disposiciones relativas a la alimentación. Las reglas mencionan incidentalmente una comida, sin duda la principal, que se tomaba en comunidad al mediodía [65]; pero de varios pasajes de las *Vidas* se deduce que cenaban al anochecer. En la mesa común no se servían verduras cocidas ni carne—cosas reservadas generalmente a los enfermos—; tampoco se bebía vino, ni se condimentaba nada con aceite. Sin embargo, el menú resultaba bastante variado si se compara con el de muchos solitarios: ver-

[62] *Vies coptes* p.97.
[63] Ibid. Cf. *Praefatio* de San Jerónimo 5; *Praecepta* 115.
[64] *Ep.* 22,35.
[65] *Praecepta* 103 y 111.

duras crudas, queso, pescado, olivas, higos, dátiles. El régimen dietético de los pacomianos puede parecer duro a los sibaritas del siglo XX, pero era sin duda muy soportable para los coptos de los siglos IV y V; incluso podía escandalizar a ciertos anacoretas de vida austera.

Claro que no todos los monjes pacomianos se daban tales banquetes. Los había que comían una vez al día; otros ni siquiera se sentaban a la mesa común, pues las reglas permitían que los deseosos de mayor austeridad comiesen pan y sal en sus respectivas celdas [66]. Todos ayunaban sólo dos veces por semana, los miércoles y los viernes, excepto en tiempo pascual, lo cual resulta extraordinariamente poco si se tienen en cuenta las costumbres del monacato de aquel entonces.

El vestido de los cenobitas pacomianos era pobre y austero, pero suficiente y aun más que suficiente. En realidad, no difería mucho del hábito usado por los anacoretas. Constaba de una túnica de lino sin mangas—el *lebiton*—, un cinturón (de cuero según unos documentos, de lino según otros), una piel de cabra o de oveja que bajaba desde los hombros hasta las rodillas—*melote*—y una capucha. Según San Jerónimo, «usaban sandalias—en ciertas ocasiones—, un manto de lino—sólo en la celda—y un bastón en los viajes. Cada monje poseía dos capuchas, dos túnicas en buen estado y otra usada para dormir y trabajar».

En cuanto al descanso nocturno, no poseemos muchos datos. ¿Cuánto tiempo podían dormir? Podemos deducir que tenían muchas horas para descansar si querían aprovecharlas. Pero era costumbre pasar en vela buena parte de la noche.

Los enfermos gozaban de un régimen especial, En la enfermería disponían de todo lo necesario. No dicen las reglas que se les permitiera comer carne, pero sabemos que Pacomio lo concedía cuando los enfermos lo pedían razonablemente, ya que no se les debía contristar en nada [67]. Las reglas pacomianas tienen tanto cuidado con los enfermos, que llegan a prever que los monjes no viajen nunca sin llevar consigo algún enfermero [68].

Finalmente, debe mencionarse aquí el exquisito cuidado que se tenía con los huéspedes. Cierto que la hospitalidad es una virtud eminentemente oriental y monástica, pero aun así nos parecen extraordinariamente humanas y ponderadas las ordenaciones y costumbres de los pacomianos. Los hermanos porteros «debían recibir a los visitantes, a cada uno según su posición» [69]. Especiales miramientos debían tenerse con los clérigos

[66] Ibid., 79.
[67] Ibid., 129.
[68] Ibid.
[69] *Vies coptes* p.97.

y monjes; a éstos había que tratarlos «con mayor honor». Pero sobre todo tenían que esmerarse con las mujeres que llamaban a la puerta del monasterio: las recibían «más honorable y diligentemente, con todo temor de Dios»; si llegaban al anochecer, se les debía dar hospedaje, pues sería un crimen dejarlas a la intemperie [70]. De este modo la discreción y la caridad de Pacomio triunfaban de viejos prejuicios y del antifeminismo militante de tantos y tantos monjes.

En el monasterio pacomiano, como se ve, predominaba una ascesis bastante moderada y soportable. En todo brilla una prudente mesura, ciertamente querida y buscada por Pacomio. Consistía su misión en hacer accesible a las almas débiles, a los pequeñuelos, la vida religiosa. En realidad, trasladó el acento de la ascesis corporal y visible a la espiritual e invisible. El holocausto del monje pacomiano no consistía en prolongados ayunos, en velas heroicas, en maceraciones espantosas; su inmolación se realizaba en el altar de la obediencia, de la vida comunitaria, del servicio fraterno.

Shenute y el Monasterio Blanco

No todo el cenobitismo copto fue pacomiano. En Egipto hubo, ciertamente, monasterios en que, al margen de la institución de San Pacomio, se desarrollaba la vida de comunidad más o menos perfecta. De muchos de ellos ignoramos incluso el nombre; de otros apenas conocemos algo más. Varios papiros nos permiten saber, por ejemplo, que hacia el año 335, en el medio y el alto Egipto, los melecianos poseían monasterios normalmente organizados, que muy posiblemente estuvieron en relación con los de Pacomio [71]. Algunas cartas privadas nos dan a conocer ocho comunidades monásticas, una de las cuales es femenina, que no viven aisladas, sino que se relacionan entre sí [72]. Casiano y la *Historia monachorum* hablan asimismo de algunos cenobios, a lo que parece, no pacomianos. Pero no vamos a emprender aquí el estudio largo y seguramente poco compensador de este cenobitismo. Lo que no se puede omitir del todo es la historia, todavía mal conocida, del célebre Monasterio Blanco y del principal de sus archimandritas, el célebre Shenute [73].

El Monasterio Blanco (Deir-el-Abiod) todavía existe. Sus muros destartalados y ruinosos, especialmente los de fortifica-

70 *Praecepta* 70.
71 Véase H. I. Bell, *Jews*... p.81ss.
72 Véase M. T. Cavassini, *Lettere cristiane*... p.172-173.
73 La obra clásica sobre Shenute sigue siendo la de J. Leipoldt (*Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums*: TU 25, Leipzig 1903).

ción y parte de la iglesia edificada por Shenute, se levantan en la región de Akhmim, cerca de las ruinas del pueblo de Atripé. Lo fundó a mediados del siglo IV el anacoreta *apa* Pgol con los discípulos que se le habían juntado, según las directrices de la institución pacomiana. Shenute, su sobrino y sucesor, fue en realidad quien condujo el Monasterio Blanco a una gran prosperidad.

Curiosa figura la de este archimandrita. Pocos rasgos tiene en común con San Pacomio, aunque la Iglesia copta lo venere a su lado como santo. Hombre apasionado, colérico y fanático, como lo llama su moderno biógrafo, nació en 333-334, ingresó en el Monasterio Blanco en 370 y recogió la herencia de su tío en 388. El nuevo archimandrita supo multiplicar el exiguo legado. Afluyen numerosas vocaciones; se levantan nuevos edificios; surge una gran iglesia; se forma una verdadera congregación monástica. Se estima que las tierras pertenecientes al Monasterio Blanco llegaron a cubrir la enorme superficie de cincuenta kilómetros cuadrados [74]. En este territorio se construyeron otras casas dependientes del gran monasterio, unas de monjes y otras de monjas. Por lo general, eran meras explotaciones agrícolas a las que el monasterio central proporcionaba casi todo: pan, legumbres, vestidos, etc. Según Besa, su discípulo y sucesor, vivieron bajo el duro régimen de Shenute 2.200 hermanos y 1.800 hermanas. Los había que moraban en cavernas como ermitaños, sin romper por esto los lazos que los unían al Monasterio Blanco. El archimandrita murió en 451-452. Dejaba gran número de cartas y sermones. Sus sermones son de carácter predominantemente escatológico; de sus cartas, en buena parte dirigidas a monjes y monjas, tratan algunas de temas monásticos, otras tienen por fin combatir a paganos y herejes. Algo de esta obra nos ha llegado a través de diversas versiones en lenguas orientales.

Shenute pasa por ser el más eminente de los escritores coptos [75]. Poseía una excelente formación. Sabía griego; cita a los filósofos y poetas clásicos; la mitología helena le es familiar. Pero su alma sigue siendo profundamente egipcia. Desprecia la ciencia; desconoce la teología; ataca a los herejes cuyas doctrinas apenas comprende y se imagina resolver todas sus dificultades metafísicas remitiéndolos al poder de Dios. Sus ideas religiosas son elementales; su piedad, eminentemente práctica. En sus obras no se ocupa, claro es, de la unión mística del hombre con Dios. Su doctrina espiritual puede reducirse a esto:

74 J. LEIPOLDT, *Schenute...* p.95-96.
75 J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.194.

hay que obedecer a Dios, hacer las obras de Dios, y de este modo evitar el castigo y merecer la recompensa.

Shenute tiene conciencia de su superioridad sobre todos cuantos le rodean; se cree inspirado por Dios, lleno del espíritu de los profetas. De ahí que viva en un estado de continua exaltación, aunque no falten en su vida baches de depresión profunda. Su personalidad se impone. Tiene relaciones amicales con los obispos y los más notables ascetas del país; los representantes del poder romano le guardan toda suerte de consideraciones. Su influjo sobre el pueblo es enorme. Los fieles acuden en masa todos los domingos para tomar parte en los oficios del Monasterio Blanco y escuchar la predicación inflamada del archimandrita, a quien temen, veneran y aman al mismo tiempo. Le aman porque Shenute despliega una notable acción social. Ayuda y socorre a los pobres y los defiende contra los ricos; acoge hospitalario en sus monasterios a las masas que huyen de las incursiones de los bárbaros. Menos simpática resulta su violenta actuación contra el paganismo. Acaudillando a sus monjes, despoja, quema y destruye los templos y santuarios de los dioses.

Se ha escrito que reinaba en el Monasterio Blanco un espíritu muy diferente del de San Pacomio, «si se puede dar este nombre [de espíritu] al fanatismo estrecho de Shenute y sus sucesores» [76]. En realidad, Shenute es el primer representante conocido de un tipo de superior monástico que, por desgracia, se hará demasiado común en los siglos sucesivos. Pacomio había comprendido el Evangelio. Para él, el superior es el servidor de todos; su cometido, ayudar a sus hermanos en el camino que conduce a Dios. De ahí su humildad, su benignidad, su espíritu de servicio. Shenute es el tipo del archimandrita autoritario, absorbente y absoluto. Es el representante de Dios. Pero no del Dios humanado, Jesucristo, hermano, amigo y servidor de los hombres; sino del Dios del Sinaí, que hace oír su voz potente entre rayos y truenos, y domina sobre un pueblo de esclavos. No guía a sus monjes con discreción, amabilidad y comprensión, como hace Pacomio, sino con violencia y despóticamente. Pacomio busca en la Escritura la inspiración para cuanto enseña, hace y manda, mientras que Shenute se cree inspirado directamente por Dios e impone su propia voluntad. Es el amo. Nada debe resistírsele. La vara desempeña un papel importantísimo en su sistema de gobierno. Poseemos una curiosa carta dirigida a

[76] P. Peeters, *Le dossier copte de S. Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque:* AB 64 (1946) 262.

la «madre» de un monasterio de monjas en la que el terrible archimandrita determina el número de bastonazos que debían aplicarse a unas religiosas delincuentes [77]. Pacomio sirve a sus hermanos; Shenute domina y esclaviza a sus hijos.

Sus reglas son minuciosas hasta extremos increíbles. Se nota en ellas la influencia de la organización pacomiana, pero presentan notables discrepancias. Así, por ejemplo, en la institución pacomiana, las diferentes «casas» se turnaban en el servicio de la comunidad; los «semanares» debían recitar ciertas partes del oficio en la oración común, llamar a los hermanos para el oficio, transmitir a los monjes las órdenes del superior, etc. En el Monasterio Blanco tales cometidos se confiaban a una clase especial de monjes, fervorosos y de confianza, los llamados «servidores», los cuales cuidaban asimismo de otras tareas importantes, como las de la portería y la enfermería.

Una cosa interesa poner de relieve: Shenute obligaba a sus monjes, en el momento de comprometerse para siempre a vivir como tales, a hacer un juramento especial en la iglesia. He aquí el texto de este terrible esbozo de fórmula de profesión tal como nos ha llegado: «Alianza. Juro delante de Dios, en su lugar santo, como las palabras que pronuncian mi boca me son testigos: No quiero manchar mi cuerpo; no quiero robar; no quiero jurar en falso; no quiero mentir; no quiero obrar el mal secretamente. Si no cumplo lo que he jurado, luego no quiero entrar en el reino de los cielos, pues comprendo que Dios, ante quien he pronunciado la fórmula de alianza, destruirá mi alma y mi cuerpo en la gehena del fuego, porque yo habré transgredido la fórmula de la alianza que había pronunciado» [78].

77 Véase en J. Leipoldt, *Schenute*... p.142.
78 Ibid., p.195-196.

Capítulo IV

EL MONACATO SIRIACO

Los orígenes

Si el monacato copto pasó a la historia como el monacato perfecto y clásico, los solitarios y cenobitas de Siria ofrecen un interés particular desde diversos puntos de vista. Ante todo fueron legión. Algunos se enumeran entre los más famosos padres del yermo. Muchos imaginaron formas de ascetismo muy peculiares, sencillamente asombrosas. Representaron un brillante e importantísimo papel en la propagación y fortalecimiento del cristianismo, no sólo en el Oriente Medio, sino también en países tan remotos como el Asia Central, la India y la China. La investigación moderna, además, ha descubierto en el monacato siríaco posibles y fascinantes relaciones con el cristianismo primitivo y con otras corrientes religiosas exóticas [1].

Con el nombre de Siria nos referimos aquí a los vastos territorios que incluían la antigua Siria, Fenicia y parte de Mesopotamia, y que, a fines del siglo IV, constituían la diócesis imperial homónima, correspondiente al patriarcado de Antioquía. Por entonces esta diócesis civil se dividía en las si-

[1] No es fácil hoy día, cuando se está trabajando con cierta intensidad sobre el tema y los especialistas no se ponen de acuerdo, tratar del monacato siríaco en una época tan remota. El profesor A. Vööbus no ha terminado todavía de publicar su monumental *History of Asceticism in the Syrian Orient*, si bien los dos primeros volúmenes (Lovaina 1958 y 1960) abarcan todo el período que nos interesa en la presente obra. Con una constancia admirable a lo largo de veinticinco años de su asendereada vida, Vööbus ha podido llevar a cabo una empresa que renueva enteramente el tema. Su erudición es verdaderamente asombrosa: veinte páginas de bibliografía en el primer volumen y treinta en el segundo, más de cien manuscritos utilizados, las notas de pie de página con textos griegos, siríacos, armenios, árabes, atestiguan su vasto saber y larga dedicación. Pero, por desgracia, no todo lo que la obra contiene es oro de ley. Tanto como su erudición, admira la valentía del profesor estonio. Aventurarse sólo por selvas en las que casi todo está por explorar, parece arriesgado y—¿por qué no decirlo?—prematuro. Queda todavía demasiada labor preliminar por realizar en el campo de la filología y de la crítica—establecimiento de textos, interpretación, datación y valoración histórica de los mismos, etc.—, para que una obra de la envergadura de la que nos presenta Vööbus pueda considerarse como más o menos definitiva. No sabemos, por ejemplo, qué valor atribuir a los textos inéditos o poco conocidos que se citan con abundancia. Además hay que reconocer que Vööbus es extremadamente individualista. No tiene en cuenta los trabajos de otros investigadores muy competentes; no compara las conclusiones de dichos sabios con las suyas propias. Un buen ejemplo de importantes discrepancias que se pasan en silencio lo veremos más adelante al tratar de San Efrén. En suma, la obra de Vööbus me ha prestado grandes servicios, pero he procurado servirme de ella con la mayor prudencia.

Otros libros utilizados, y cuya lectura puede recomendarse a quienes deseen ampliar sus conocimientos sobre el monacato siríaco, son: A.-J. Festugière, *Antioche paienne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de la Syrie* (París 1959); S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, t.3: *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Asketentum in Persien* (Möhling 1939). Otros trabajos parciales serán citados en el decurso del presente capítulo.

guientes provincias: *Syria Prima*, capital Antioquía; *Syria Secunda*, capital Apamea; *Phoenicia Prima*, capital Tiro; *Phoenicia Secunda*, o *Phoenicia ad Libanum*, capital Damasco; *Euphratesiana*, capital Gerápolis (Mabbug); *Osrhoene*, capital Edesa; y *Mesopotamia*, capital Amida, desde que Nísibe había sido cedida al imperio persa.

¿Cómo y cuándo apareció el monacato cristiano en el patriarcado de Antioquía? A. Vööbus busca sus orígenes en un período muy remoto de la historia de la Iglesia siríaca. Afirma haber hallado indicios de comunidades cristianas de lengua aramaica en Edesa y Osroene hacia el año 100 de nuestra era. De su evidente filiación respecto a las comunidades de Palestina, conservan estas Iglesias un carácter marcadamente judeo-cristiano, que contrasta con el cristianismo helenista de las regiones de lengua griega. Todavía en el siglo IV las relaciones entre judíos y cristianos eran notoriamente frecuentes en Siria, pues tanto la geografía como el idioma facilitaban los intercambios culturales [2].

Ahora bien, los documentos siríacos más antiguos que se nos han conservado—no sólo el *Diatessaron* de Taciano, sino también obras como las *Odas de Salomón*, los *Hechos de Tomás* y el recientemente descubierto *Evangelio de Tomás*—, nos revelan un notable ascetismo en el seno de tales comunidades [3]. La antigua Iglesia siríaca se distinguía por su rigorismo, del que es buena prueba su actitud respecto al matrimonio [4]. Cierto que únicamente extremistas como Taciano lo condenaban, pero todo indica que la virginidad gozaba de un estatuto especial. Y si es por lo menos dudoso que se exigiera a todos los bautizados la práctica de la «santidad», en el sentido de virginidad o celibato [5], parece cierto que sí se les pedía

[2] A. Vööbus, *History...* t.1 p.3-169.

[3] Véase A. F. J. Klijn, *Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum*: Vigiliae Christianae 15 (1961) 146-159.

[4] Sin embargo, no hay que exagerar esta característica como si se tratara de un caso excepcional. La Iglesia siríaca no hizo más que prolongar más que otras una tradición muy extendida en el cristianismo primitivo. No sólo los *Hechos de Tomás*, sino también los de Pablo, de Pedro, de Juan, de Andrés, hacen hincapié en la virginidad. Ahora bien, esta literatura apócrifa no es considerada hoy como sectaria, sino como una manifestación del «catolicismo vulgar» (W. Schneemelcher, en E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* t.2 [Tubinga ³1964] p.111), anterior a la crisis del encratismo sospechoso y a su condenación. P. Nautin (*Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*: Patristica 2 [París 1961] 13-32) ha demostrado que, hacia el año 170, un grupo de obispos, como Pinitos de Gnosos, Palmas de Amastis y el papa Sotero, defendían una moral intransigente; si hemos de prestar fe a Dionisio de Corinto, llegaron a imponer la continencia como obligatoria, aunque en realidad «no hacían de ella una obligación absoluta», pero sí «la presentaban como el estado normal del cristiano» (p.17).

[5] Basándose en Afraat, *Demonstratio* 7,18-20, datada en 337, F. C. Burkitt intentó probar que el celibato era una condición indispensable para recibir el bautismo. La tesis tuvo sus partidarios y sus adversarios, pues los textos de Afraat se prestan a diversas interpretaciones. En su estudio *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*: Papers of the Estonian Theological Society in Exile 1 (Estocolmo 1951), A. Vööbus emite la hipótesis de que el pasaje en cuestión es un vestigio de una catequesis

que vivieran una vida de «pobreza», es decir, enteramente dedicada a la oración y al apostolado, en la que la observancia del ayuno representaba un papel muy importante [6].

¿De dónde le venía a la Iglesia siríaca tan marcada preferencia por la ascesis? Su entronque con el judeo-cristianismo no basta para explicarla. A. Vööbus piensa haber establecido definitivamente la dependencia de la teología siríaca primitiva con respecto a los esenios y, en especial, la comunidad de Qumrân, que, como sabemos, se distinguía por su ascetismo, basado en la extensión de la santidad sacerdotal a todos los miembros de la familia espiritual como preparación para el último día. Las ideas de Qumrân se difundieron entre la cristiandad de Siria. Revelan esta influencia varios indicios: el título de «hijos de la alianza», aplicado al principio a todos los bautizados y reservado más tarde a determinados ascetas; los temas de la «guerra santa» (ascetismo), de la pobreza, del celibato, en los que se hace tanto hincapié; la conciencia de representar un papel en la purificación cósmica por la alianza *(qeiama)*.

Pero al impacto de Qumrân hay que sumar otras influencias. Al lado del ascetismo cristiano se desarrolló en Mesopotamia, a partir de la segunda mitad del siglo III, el movimiento maniqueo. No podemos olvidarlo. Del maniqueísmo parecen proceder algunos aspectos exóticos del monacato siríaco—los veremos en seguida—, no sólo extraños al cristianismo, sino incluso, al menos en apariencia, en pugna con sus principios.

De estar en lo cierto, A. Vööbus al señalar en la génesis y primer desarrollo del monacato siríaco la huella tanto del judaísmo como de doctrinas y prácticas procedentes de Persia, e incluso de la India [7], poseeríamos un dato de gran importancia teológica: el monacato siríaco sería prolongación, a la luz del cristianismo, de las tradiciones y fuerzas misteriosas que han constituido el alma del drama religioso de la humanidad y siguen siendo todavía elementos importantísimos del mismo [8].

bautismal de una época más primitiva, que Afraat utilizó cuando la recepción del bautismo ya no implicaba el compromiso de guardar perfecta castidad. Pero ¿cómo no se dio cuenta Afraat de la contradicción que había entre el documento litúrgico citado y la práctica de su tiempo? La verdadera explicación parece ser la propuesta por A. F. J. Klijn *(Doop en ongehuwe staat bij Aphraates:* Nederlands Theologisch Tijdschrift 14 [1959] 29-37): el estudio del contexto prueba que Afraat no se dirige a todos los neófitos, sino sólo a los que, con ocasión del bautismo, se deciden a dedicarse a la «santidad», esto es, a la observancia de la castidad perfecta.

[6] A. Vööbus, *History*... t.1 p.69-97.

[7] Las comparaciones que hace Vööbus son del mayor interés; pero es lícito y aun prudente preguntarse hasta qué punto están justificadas sus conclusiones. Resulta muy difícil comprobarlo a los no especializados en tales estudios. A. Adams—un experto—opina que las analogías entre el monacato y el maniqueísmo presentadas por Vööbus son frecuentemente artificiales. Véase su recensión de la obra de Vööbus en «Göttingische Gelehrte Anzeigen» 231 (1960) 129-133.

[8] J. Gribomont, *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce:* SM 7 (1965) 12-13.

En lo que no se puede discrepar en modo alguno del moderno historiador del ascetismo en los países de lengua siríaca es en su decidida repulsa de la pretendida tradición según la cual el monacato no sería más que un producto importado de Egipto. Esta tesis es ya del todo insostenible. La más digna de crédito entre las fuentes históricas en que pretendía basarse, esto es, la *Vita Hilarionis*, de San Jerónimo, afirma que San Hilarión, discípulo del gran San Antonio, fue el verdadero fundador de la vida monástica en aquella cristiandad. Pero su testimonio no es válido por lo que se refiere a los orígenes de la institución en Siria, aunque pueda aprovecharse por lo que se refiere a su desarrollo. Jerónimo vivía muy lejos de Mesopotamia, donde existía de antiguo una densa y activa población cristiana, casi completamente desconocida de los latinos. ¿Qué podía saber Jerónimo de lo que pasaba en ella? Teodoreto de Ciro, en cambio, es un autor mucho más seguro: conocía la lengua del país; se interesaba por el monacato, no sólo como monje y obispo, sino también en calidad de historiador de los varones ilustres que lo honraron con su santidad y ascéticas proezas; conocía sin duda alguna, las tradiciones más antiguas. Ahora bien, no sólo calla Teodoreto los orígenes egipcios del monacato siríaco, sino que señala a su propagación una dirección enteramente contraria: su ruta va de Oriente a Occidente, no al revés, como debería ser si procediera de Egipto. El testimonio de San Jerónimo, por lo tanto, sólo puede significar que en 306, cuando San Hilarión se estableció en Majuma, el monacato egipcio no había llegado ni siquiera a la Siria occidental. En suma, la vida monástica en el mundo siríaco, particularmente en Mesopotamia y Persia, debe considerarse como un fenómeno espontáneo y autóctono, sin «relación alguna con Egipto» [9].

Tal vez constituyan el argumento más convincente en favor de esta tesis, que desbanca definitivamente la anterior, ciertas características muy especiales del monacato siríaco. Son rasgos tan visiblemente diferentes de los del monacato copto, que excluyen toda dependencia mutua. Ya los Padres griegos consideraban la vida monástica en los países de habla siríaca como extremadamente original. San Gregorio de Nacianzo, por ejemplo, habla con asombro de los monjes sirios que ayunaban durante veinte días seguidos, llevaban grilletes de hierro, dormían sobre la tierra desnuda y permanecían de pie en oración imperturbables bajo la lluvia o la nieve y azotados por el viento [10]. No son hipérboles de un poeta. Los documentos

[9] A. Vööbus, *History*... t.1 p.138ss.

[10] MG 37,1455.

que nos han llegado coinciden en pintarnos el ascetismo de tales monjes con rasgos enteramente desconocidos de sus colegas de Egipto. Dejemos a un lado lo que refiere Teodoreto de Ciro del gran Jaime de Nísibe, que en su vida eremítica rompió con todo vestigio de civilización; su testimonio, en este caso concreto, no es bastante digno de crédito [11]. Abundan hasta la saciedad otros relatos mucho más históricos. San Efrén, en obras de cuya autenticidad no puede dudarse, describe una extraña variedad de ascetismo que confería a los monjes que lo practicaban apariencias de animales salvajes. Vivían con las bestias del campo, comían hierba como ellas, se posaban en las rocas o en los árboles como los pájaros. Una cosa los diferenciaba de los animales: su vida espiritual. Meditaban las Escrituras. Oraban sin cesar. Exhortaban fervorosamente a sus visitantes. Pero lo que nos asombra en ellos es su insaciable sed de mortificaciones. En efecto, no sólo se imponían los más severos ayunos y vivían en la más extremada pobreza y desnudez, sino que ejercitaban su imaginación—lo veremos páginas adelante—en busca de nuevos tormentos para su pobre cuerpo extenuado de tanto sufrir y soportar. Más aún—y esto resulta más significativo—, los había que no se resignaban a fallecer de muerte natural. Cifraban su ideal en morir por Cristo a fuerza de tormentos, y como nadie se los infligía, procuraban destruirse a sí mismos con ayunos inauditos, exponiéndose a las mordeduras de los animales e incluso entregándose a las llamas. «Eran entusiastas y se arriesgaban en cualquier atrocidad. Algunos se preparaban a sí mismos como comida para las serpientes y los animales salvajes... Otros, en su entusiasmo, quemaban sus cuerpos en el fuego que los consumía» [12].

Claro es que tal género de monjes no puede proceder de Egipto [13]. Sus características tampoco nos permiten pensar que surgiera de la imitación de los personajes «monásticos» de la Biblia. Algunas de sus peculiaridades no sólo no tienen su origen en principios cristianos genuinos, sino que no pueden

[11] La vida eremítica de Jaime de Nísibe está muy lejos de ser segura. Teodoreto de Ciro es el único autor que la atestigua en una frase estereotipada—en ella y sólo en ella funda Vööbus la pretendida anterioridad del eremitismo siríaco respecto al copto—, que, dada la inseguridad crítica del texto de la *Historia religiosa* que poseemos, bien pudiera ser una interpolación o una corrupción. Además, como probó P. Peeters (*La légende de S. Jacques de Nisibe:* AB 38 [1920] 285ss), este relato concreto de la *Historia religiosa* deriva de otras fuentes, que fueron compiladas arbitrariamente en él, lo que complica todavía más las cosas. Finalmente, hay que considerar que San Efrén, mucho más próximo cronológicamente de Jaime de Nísibe y que se ocupa de él en sus escritos, ignora completamente este pretendido período anacorético de su vida.

[12] *Ephraemi Syri sermones duo*, ed. P. ZINGERLE (Brixen 1868) p.20-21.

[13] Véase una comparación entre el monacato siríaco y el copto en A. VÖÖBUS, *History...* t.2 p.291-315. Adviértase, con todo, que el autor simplifica y exagera los rasgos del monacato egipcio.

compaginarse con ellos. Se inspiran, ciertamente, en doctrinas extrañas [14]. Posiblemente, en el maniqueísmo y, a través de él, en el ascetismo hindú [15].

Los «hijos e hijas de la alianza»

En el siglo IV, cuando todos los bautizados ya no estaban obligados a llevar una vida severamente ascética, apareció la institución de los llamados «hijos e hijas del pacto» o «de la alianza» *(benai qeiama* y *benat qeiama)*, atestiguada por las obras de Afraat, Efrén, las *Actas de los mártires* y otros documentos [16]. ¿Hay que considerarla como parte integrante del fenómeno monástico? Algunos la excluyen, clasificándola como una parcela del vasto campo del ascetismo cristiano anterior a los monjes; pero no cabe duda que presenta los rasgos característicos de los sarabaítas o *remnuoth*, según la distinción debida a escritores monásticos antiguos, preocupados de discernir los diversos «géneros de monjes» [17].

Los «hijos e hijas de la alianza» constituyen una institución propia de las Iglesias de lengua siríaca. El nombre *qeiama*, «pacto» o «alianza», se resiste a la traducción. Los textos que lo citan no lo explican nunca, como tampoco hablan de la institución *in abstracto*. Sólo sabemos que en la Biblia siríaca el sustantivo *qeiama* sirve para traducir el hebreo *berith*, la alianza establecida por Dios con Abrahán y David.

Es muy probable que institución tan arcaica gozara de gran flexibilidad en sus realizaciones. Los «hijos de la alianza» vivían con sus familiares o completamente solos; con frecuencia formaban pequeños grupos junto a una iglesia. Todos debían mantenerse célibes, abstenerse de vino y carne, llevar un hábito distintivo, etc. Para su disciplina y manutención dependían por lo común del clero, que solía, por lo demás, reclutarse entre sus filas. Oraban con frecuencia. Tomaban parte activa en las celebraciones litúrgicas. Las «hijas del pacto» solían servir a la comunidad cristiana en menesteres caritativos, como el cuidado de los enfermos en los hospitales. A lo que parece,

[14] Varios autores han recordado a los faquires de la India a propósito de los monjes de Siria y Mesopotamia. Así, por ejemplo, W. K. L. CLARKE, *St. Basil the Great, a Study in Monasticism* (Cambridge 1913) p.42: «The most extravagant mortifications were practiced, and an element of the Indian Fakir was undoubtedly present». Véase también L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église* t.2 (París 1907) p.517.

[15] Véase A. VÖÖBUS, *History...* t.1 p.158-169.

[16] Para los «hijos e hijas del pacto», véanse: A. VÖÖBUS, *The Institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the Ancient Syrian Church*: Church History 30 (1961) 19-27; S. JARGY, *Les «fils et les filles du pacte» dans la littérature monastique syrienne*: OCP 17 (1951) 304-320.

[17] Véase G. M. COLOMBÁS, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V*: SM 1 (1959) 263-265.

la institución del «matrimonio espiritual» o convivencia de un asceta con una virgen fue tolerada por algún tiempo y luego severamente prohibida. En suma, se trata de un monacato urbano, similar al que florecía en otras regiones.

Diversos tipos de anacoretas

Al propio tiempo que se organizaban en las ciudades y pueblos los grupos monásticos conocidos por el nombre de «hijos e hijas de la alianza», empezaron a aparecer los primeros anacoretas en los montes y desiertos de Siria y Mesopotamia.

Los historiadores Sozomeno y Teodoreto de Ciro y algún que otro documento más bien raro nos proporcionan algunos datos sobre la primera geografía del monacato siríaco. Los principales centros en que se desarrolló fueron: la sierra de Shiggar cerca de Nísibe; los alrededores de Harrán, Edesa, Amida y el monte Gaugal en Mesopotamia; Jugatón, Fadana, el desierto de Calcis, Apamea, Zeugma, la región montañosa de Antioquía. Las fuentes antiguas enumeran tan sólo los núcleos monásticos más importantes. Podemos estar ciertos de que, en el tercer cuarto del siglo IV habría pocas regiones del vasto territorio, sobre todo en los desiertos y montes, en que no pudieran encontrarse hombres y mujeres comprometidos en un género de vida cristiana que tan rápida y general acogida iba encontrando.

Se trata de hombres y mujeres que quieren permanecer enteramente solos—son raros los pequeños grupos de dos o tres—, separados del mundo. Están convencidos de que su forma de vida es la más alta entre las diversas posibilidades que ofrece el monacato. «Abrazan la vida solitaria—escribe Teodoreto de Ciro—, «se aplican a no hablar más que a Dios y no se conceden la menor parte de consuelo humano» [18]. El anacoretismo triunfa; echa raíces tan profundas, que posteriormente el cenobitismo encontrará en él una resistencia poderosa, tenaz y, en parte, invencible.

Unos habitan en chozas; otros, en grutas y cavernas [19]. No pocos prescinden de toda clase de morada: viven al aire libre, sin ninguna protección contra los elementos, a veces helados de frío, otras quemados por el sol. Unos permanecen de pie; otros se sientan a ratos. Unos se rodean de un muro, pues no quieren comunicarse con nadie; otros buscan el refugio de la copa de un árbol—los llamados *dendritai* por los escritores

[18] *Historia religiosa* 27.

[19] Gran número de pormenores precisos sobre los solitarios sirios pueden verse en A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche*... p.391-307.

griegos—; otros, finalmente, rechazan toda suerte de protección y están expuestos de continuo a todas las miradas.

A esta última clase de solitarios pertenecen los llamados «pastores» *(boskoi)*, aunque, como advierte L. Duchesne, es éste un «nombre cortés, ya que les correspondería más justamente el de carneros» [20]. Viven en los bosques, sin habitación de ninguna clase y sin alimentarse de otra cosa que de hierba, raíces y fruta.

Otra variedad dentro de la misma clase era la de los giróvagos o vagabundos. Estilo de vida que llevaban, ya en tiempos muy remotos, los predicadores del Evangelio—«evangelistas» o «profetas»—, el continuo andar de una parte a otra cautivó a no pocos monjes. Era la mejor manera de imitar a Jesús cuando dice: «Las raposas tienen cuevas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza» [21]. Era también, según ellos, un modo de expresar su condición de extranjeros en el mundo presente y de fatigar y atormentar el cuerpo.

En el extremo opuesto del anacoretismo itinerante hallamos a los reclusos. También existían en Egipto y en otras partes, pero entre los sirios halló la reclusión muy amplia acogida. Para muchos reclusos era la celda—que a veces llamaban «calabozo»—el corazón, el meollo y el cogollo de las formas monásticas. Muchísimos monjes y monjas pasaron gran parte de su vida encerrados entre cuatro paredes. Acepsimas dejó transcurrir sesenta años de su existencia en perpetua reclusión. Eusebio, antes de ser superior del célebre monasterio de Teleda, vivía encerrado en una pequeña cámara sin ventana alguna y completamente a oscuras. Hubo reclusos tan mortificados e imaginativos que supieron combinar su peculiar género de ascetismo con el de los que vivían a la intemperie encerrándose en celdas desprovistas de techo.

Otro género de anacoretas—el de los estilitas—resulta a primera vista tan extravagante y sorprendente, que sería difícil creer en su existencia si no estuviera atestiguada por una multitud de testimonios irrecusables. Derivado del griego *stylos* (columna), su mismo nombre indica cuál era su peculiar género de ascetismo. Los estilitas fueron relativamente numerosos en todo el Oriente cristiano, pero sobre todo en Siria y Mesopotamia, países pródigos, como vamos viendo, en formas ascéticas extremas. ¿Cómo se les ocurrió a tales monjes encaramarse a una columna y establecer en lo alto su morada?

20 *Histoire ancienne de l'Église* t.2 (París 1907) p.516.
21 Mt 8,20.

Parece que hay una explicación aceptable. Los anacoretas que vivían a la intemperie tenían que soportar, además del martirio que les causaban los elementos naturales, la indiscreción de muchos de sus visitantes. Sobre todo cuando empezaban a tener fama de hombres de Dios, la gente no les dejaba un momento libre, les importunaba de mil maneras, no les permitía orar. En tales aprietos, siente el asceta la necesidad de protegerse, de escapar. Algunos—lo hemos visto—se subían a los árboles. Simeón, el primer estilita, se subió a una columna. Pronto tuvo imitadores.

San Simeón, primer estilita

Bien merece San Simeón, inventor de tan original modo de servir a Dios en la vida monástica, que nos detengamos un momento en la contemplación de su vida y figura. No sólo es uno de los héroes más sorprendentes de la hagiografía cristiana, sino también el más célebre de los monjes de la Iglesia siríaca, entre los que ocupa un lugar comparable al de San Antonio entre los coptos. Teodoreto de Ciro, su contemporáneo y testigo ocular de su ascetismo, no duda en empezar el largo capítulo que le dedica con estas palabras: «El famoso Simeón, gran prodigio de la tierra habitada, es conocido por todos los súbditos del Imperio romano; mas no es menos célebre entre los persas, indios y etíopes. Su fama se ha propagado aun entre los nómadas escitas» [22].

Nació de padres cristianos hacia el año 389, en Sisan o Sis, en los confines de Siria y Cilicia. En su juventud fue pastor, hasta que un buen día decidió abrazar la vida monástica. Durante dos años vivió con unos ascetas. Después ingresó en el célebre monasterio fundado en Teleda por dos discípulos de Eusebio y regido entonces por Heliodoro. Simeón se distinguió en seguida por una austeridad extremada. Mientras, por ejemplo, los otros monjes comían cada dos días, él ayunaba la semana entera. Intentaron en vano los superiores moderar tales singularidades, que causaban notable malestar en la comunidad. Al cabo de diez años le persuadieron a abandonar el monasterio. Simeón se internó en la soledad y estableció su morada en una cisterna vacía. No duró mucho su retiro. Apenas habían transcurrido cinco días, los superiores de Teleda se arrepintieron de haberlo despedido, fueron a buscarlo y logra-

[22] *Historia religiosa* 26. Para Simeón, primer estilita, véase sobre todo A. Vööbus, *History...* t.2 p.208-223, y A.-J. Festugière, *Antioche...* p.347-401. Los textos concernientes a Simeón—Teodoreto (*Historia religiosa* 26), una vida siríaca en dos recensiones y una vida griega escrita por cierto Antonio, que se presenta como discípulo del santo— han sido publicados por H. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon:* TU 32,4.

ron, después de rogarle largamente, que regresara al monasterio. Mas el intento de reincorporarlo a la comunidad resultó fallido. Simeón abandonó definitivamente el monasterio de Teleda al cabo de poco tiempo.

Vive como anacoreta en una celda situada en Telanisos, a pocos kilómetros de Antioquía. Libre de toda traba, la poderosa inventiva del asceta encuentra medios de ir mucho más lejos de lo que ha ido hasta ahora en su afán de atormentarse. Empieza sus célebres ayunos cuaresmales, esto es, pasa la cuaresma entera sin comer ni beber absolutamente nada. Al cabo de tres años, se hace atar con una cadena en un monte cercano, después de haber levantado una cerca que lo librara de las miradas de los hombres, pero no de las inclemencias del tiempo. Afortunadamente, el obispo Melecio logra persuadirlo de que es mucho más razonable atarse con la cadena de la voluntad. Simeón manda que lo suelten.

No cabe duda que un hombre así es un santo. El pueblo está persuadido de ello. Y empiezan a acudir devotos. En tanto número, que apenas le dejan respirar. Simeón tiene necesidad urgente de separarse un poco de la muchedumbre que lo rodea. Refiere Teodoreto de Ciro que «primeramente hizo tallar una columna de seis codos, después otra de doce, más tarde otra de veintidós; la que ahora ocupa» —añade—, «mide treinta y seis codos, pues aspira a volar al cielo y abandonar la morada terrena» [23].

Simeón permanece en lo alto de la columna, siempre de pie, día y noche, sin abrigo alguno que le defienda de un clima tan duro en verano como en invierno. Cuando ora, hace continuas y profundas inclinaciones, conforme al uso del país; uno de los que formaban parte del séquito de Teodoreto de Ciro un día llegó a contar 1.244, hasta que se cansó y renunció a seguir contando. En las grandes solemnidades, permanece el estilita con los brazos elevados al cielo desde la salida del sol hasta el ocaso.

Claro que espectáculo tan original y conmovedor atraía a las muchedumbres. Teodoreto de Ciro compara la afluencia de peregrinos a un océano en el que desembocan ríos procedentes de todos los puntos cardinales, pues acuden no sólo «habitantes de nuestro imperio», sino también ismaelitas, persas, armenios, iberos y otros orientales, así como «muchos habitantes del extremo Occidente»: hispanos, galos, britanos. «En cuanto a Italia—añade—, es superfluo hablar, pues, según se

[23] *Historia religiosa* 26. Los diversos textos que tratan de Simeón no están de acuerdo acerca del número y la altura de las columnas.

dice, en la venerabilísima Roma es tan famoso nuestro hombre, que en todos los vestíbulos de los talleres le han sido erigidas pequeñas estatuas con el fin de procurarse una especie de guarda y seguridad».

La gente lo consideraba como un santo, un modelo sobrehumano de fuerza de espíritu y de constancia en el sufrimiento, un hombre de Dios enviado para consuelo del pueblo cristiano y aun de aquellos que no profesaban la fe. Simeón, con una inmensa benignidad, se interesaba por todos y cada uno de sus visitantes. Les daba buenos consejos. Curaba sus enfermedades. Arbitraba sus diferencias. Les predicaba dos veces al día. Su incomparable prestigio le convirtió en un defensor de la Iglesia. Desde lo alto de su columna, combatía el estilita a paganos, judíos y herejes; mandaba cartas al emperador, a los altos magistrados y a los obispos para estimular su celo religioso. Hasta que, al cabo de más de cuarenta años de practicar constantemente tan duro ascetismo, entregó su alma al Señor en su puesto de combate, seguramente el 1 o el 2 de septiembre del año 459. Murió solo, sin que nadie se diera cuenta. Sus funerales constituyeron un verdadero triunfo.

El grupo de monumentos que se elevaron en torno a su columna constituyen una prueba fehaciente de la veneración que el heroísmo y la caridad de Simeón suscitaron en el pueblo cristiano. El arquitecto dio una forma original a la grandiosa basílica, que por sus dimensiones podía rivalizar con las catedrales de Occidente. Es una gran cruz cuyos brazos desembocan en un patio octogonal; en el centro del patio se levantaba la columna del estilita; su base permanece aún en pie. Las majestuosas ruinas de la basílica siguen maravillando a los visitantes. El milagro del aguante sobrehumano de San Simeón constituye, sin duda, el más maravilloso y auténtico de los prodigios obrados por el monacato siríaco; y Siria supo mostrar su amor y veneración por el más grande de sus taumaturgos.

Se comprende que el inaudito género de monacato practicado por los estilitas no lograra ser aprobado de buenas a primeras. Tenemos algunos indicios de la resistencia que se opuso a admitirlo por bueno. Según Teodoro el Lector, los monjes de Egipto condenaron la conducta de Simeón mandándole un libelo de excomunión, mas luego, al enterarse de su gran humildad y obediencia, no dudaron en retractarse [24]. El valor de este testimonio es muy dudoso, ya que Teodoro el Lector es un autor muy posterior, y, por otra parte, ni Teodoreto de Ciro ni la *Vida* de Simeón mencionan tal episodio. Muestra

[24] Teodoro el Lector, *Historia ecclesiastica* 2,41; Sócrates, *Historia ecclesiastica* 1,13.

mucho mejor las suspicacias y protestas suscitadas por la iniciativa del primer estilita la necesidad que el propio Teodoreto experimenta de justificarla. El obispo historiador, en efecto, interrumpe su relato para redactar una apología en regla. Estilo de vida tan extraordinario—viene a decir—sólo puede ser inspirado por Dios; en la antigüedad bíblica, profetas como Isaías, Jeremías, Oseas y Ezequiel, movidos por el Espíritu de Dios, asombraron a sus contemporáneos, no menos que Simeón a los hombres de su tiempo; Dios suele servirse de medios tan insólitos y asombrosos para mover el corazón de la gente sencilla e ignara, ávida de espectáculos sobrehumanos [25]. Al apologista, como se ve, no le faltan argumentos. El estilita es un carismático de gran magnitud. Es una señal del cielo a la que no se puede resistir. Su peculiar forma de vida no constituye una desviación del ideal monástico, sino una rama muy característica del anacoretismo oriental, y más particularmente de la Iglesia siríaca.

San Efrén

No sería justo despedirnos de nuestros anacoretas sin dedicar unas líneas a un personaje muy anterior a San Simeón, maestro insigne y el más sobresaliente de los escritores de la antigua Iglesia de Siria: San Efrén [26].

[25] *Historia religiosa* 26,12.

[26] La vida y escritos de San Efrén son de extremada importancia para la historia de los orígenes del monacato siríaco. Pero, por desgracia, todavía se está muy lejos de poseer tanto una buena biografía del santo como una edición crítica de todas sus obras. Y, para colmo de males, los especialistas no se ponen de acuerdo en puntos esenciales.

Con erudición y perspicacia, el profesor A. Vööbus emprendió la espinosa tarea de discernir lo auténtico de lo falso en los escritos atribuidos a Efrén en una monografía especial: *Literary, Critical, and Historical Studies in Ephrem the Syrian* (Estocolmo 1958). El núcleo del *Testamento* de Efrén—concluye—, así como también las dos *Reprehensiones*, son auténticos; en cambio, la *Vida* siríaca tiene poco valor crítico. Para distinguir las obras auténticas más específicamente monásticas se guía Vööbus por los siguientes criterios: una imagen primitiva de la vida monástica, un eremitismo todavía casi salvaje, las citas escriturarias tomadas del *Diatesseron*, un determinado vocabulario ascético, una teología arcaica de la oración solitaria, un acento apologético, constituyen otros tantos elementos que, al converger en un escrito determinado del santo, son señal inequívoca de autenticidad. Y, al contrario, la insistencia en la moderación en materia de ascesis, las críticas dirigidas contra instituciones económicas excesivamente desarrolladas, la nostalgia de la pobreza primigenia y las exhortaciones contra los excesos de la compunción indican que los textos son posteriores a Efrén (Vööbus ha repetido estas ideas en su *History*... t.2 p.70-83).

Extraña no poco que el investigador estonio se separe a menudo de las conclusiones y método de Edmund Beck, eminente especialista y editor de las obras de San Efrén, sin que lo cite para nada. E. Beck (*Ephrem*: DS t.4,788-800; *Asketentum und Mönchtum bei Ephraem*: *Il monachesimo orientale* [Roma 1958] p.341-362, publicado también en francés: *Ascétisme et monachisme chez saint Ephrem*: OS t.3 [1958] 273-299) piensa, por su parte, que Efrén nunca fue monje; no ve la posibilidad de acoplar la labor docente que realizó en Nísibe y Edesa con la vida eremítica que cierta tradición le atribuye—y Vööbus admite—; lo único posible es, a lo más, que pasara alguna temporada entre los monjes. Efrén fue un asceta y en las obras auténticas celebra con entusiasmo la vida monástica, que por entonces se estaba introduciendo en Siria. Esto es todo. La tradición se equivoca al hacer de él un monje.

¿Qué valen las conclusiones de Beck, tan diferentes de las de Vööbus? Es difícil pronunciarse. Con todo, a veces parece demasiado apegado el erudito benedictino a sus convicciones un tanto apriorísticas. Así, por ejemplo, está, sin duda, en lo cierto J. Ortiz de Urbina (OCP 26 [1960] p.156-157) al juzgar como criterio «menos conforme con la crítica» el aplicado por

¿Qué sabemos de cierto sobre la vida de San Efrén? Nacido hacia el año 306 cerca de Nísibe, fue bautizado en esta ciudad cuando contaba dieciocho años. Probablemente, llevó vida solitaria. Recibió la ordenación de diácono antes del año 338, y mucho después, hacia 361, se trasladó a Edesa. Habitó en un eremitorio de los alrededores. Desplegó una actividad literaria muy intensa. Contribuyó eficazmente a la formación de la llamada escuela de Edesa, tan celebrada en la antigüedad. La crónica de la ciudad fija su muerte en el año 373.

No fue, seguramente, San Efrén el ermitaño hirsuto y casi salvaje que nos ha pintado una tradición nada segura. Esta imagen no puede conciliarse con su magisterio y predicación tanto en Nísibe como en Edesa. Según todas las apariencias, fue más bien su vida un ensayo de conciliar los deberes de la cura pastoral con las obligaciones esenciales de la vida monástica. Si tuviéramos que clasificar a San Efrén entre las diversas categorías de ascetas de su país, tal vez el nombre que mejor le conviniera es el de *ihidaia*, esto es, el del cristiano consagrado a la perfección que lleva vida austera en el seno de un grupo de ascetas y al mismo tiempo procura servir a la comunidad local.

Sin embargo, hay en sus escritos un gran amor a la vida eremítica, un gran deseo de una existencia perdida en el seno de Dios, una insistencia muy marcada en la compunción del corazón, la penitencia, la humildad, la caridad. Es, para él, la profesión monástica, vivida en un deseo ardiente de unirse a la pasión de Cristo, una nueva forma de martirio [27]. Entre todas las clases de monacato, prefiere la más radicalmente anacorética, el eremitismo de tipo arcaico. Conoce a solitarios que viven en pequeños grupos, pero predica el eremitismo absoluto. El ermitaño ideal se retira a los montes, vive sin morada fija en grutas o al amparo de las rocas, se alimenta de hierbas, su barba y cabellos crecen libremente, presenta un aspecto hirsuto, practica austeridades espeluznantes, ora sin cesar, vive en compañía de los ángeles y muere asistido sólo por ellos, con exclusión de cualquier presencia humana.

Fue San Efrén un gran admirador del anacoretismo. Conviene hacer hincapié en este punto. La vida de Efrén coincidió en parte con un gran desarrollo de la vida monástica en los

Beck a los himnos en honor de Julián Saba y Abrahán Quidunaia: niega su autenticidad porque el autor es un monje.

Notemos, finalmente, a propósito de San Efrén, que otro especialista, L. Leloir, encuentra en las obras ciertamente auténticas del santo los elementos precisos para trazarnos una semblanza del mismo muy diferente de la de Vööbus. Véase su *Saint Ephrem, moine et pasteur*, en *Théologie*... p.85-97.

[27] A. Vööbus, *History*... t.2 p.92-110.

países de lengua siríaca. El cenobitismo se iba abriendo camino, iban surgiendo grupos de monjes que practicaban la vida comunitaria en torno a grandes maestros espirituales; se levantaban monasterios por todas partes. Las obras de Efrén, con todo, ignoran este movimiento. El gran escritor sirio permanece enteramente fiel al prístino ideal eremítico, al monacato más primitivo, a las viejas tradiciones bien probadas, que profundiza en sentido espiritual y enriquece con nuevos elementos.

Insiste muy particularmente—no en vano era un intelectual—en la importancia del estudio en la vida del monje. A medida que éste va avanzando en la ciencia, avanza también, según él, hacia la plena madurez espiritual. El estudio fomenta la pureza de corazón. La progresiva instrucción y educación del espíritu debe acompañar siempre la mortificación del cuerpo. Tales son algunos de los principios que se esfuerza por inculcar. Más aún, a lo que parece, procuró a los monjes normas y directrices para progresar en su propia formación intelectual y animó a no pocos a dedicarse a tareas literarias y educativas. La falta de documentación fidedigna no nos permite apreciar hasta qué punto su influencia fue decisiva, pero no faltan indicios de que con su doctrina y su ejemplo causó un notable impacto en los monjes de su tiempo y aun en las generaciones sucesivas.

Los cenobitas

Tanto en Siria como en Mesopotamia, el cenobitismo es posterior al anacoretismo. Sus orígenes son oscuros. Parece, con todo, fuera de duda que los primeros monasterios surgieron en torno a algunos maestros espirituales que habían empezado como anacoretas, aunque muchas veces es difícil determinar hasta qué punto se llevaba una vida realmente comunitaria en tales agrupaciones. Uno de estos maestros espirituales que llegaron a ser centro de una comunidad más o menos cenobítica fue el famoso Julián Saba; otro, Abrahán Quidunaia.

Julián Saba es muy probablemente el más célebre de los primeros monjes sirios inmediatamente posteriores a la época arcaica. No sabemos dónde nació, ni cuándo, ni quiénes fueron sus padres. Podemos sospechar que fuera un arameo de Osroene, en donde pasó su vida. Teniendo en cuenta que vivió como monje durante unos cincuenta años, debió de abrazar su profesión en sus años mozos. Buscó una cueva natural a unos veinte kilómetros al este de Edesa y empezó a practi-

car grandes austeridades. Vivía en la más absoluta pobreza. Vestía de saco. Comía tan sólo pan de mijo y bebía agua del río Gallab. San Efrén celebra en versos sus tremendos ayunos y prolongadas vigilias. La simplicidad de su vida podía compararse a la de los apóstoles. Julián se negaba a aceptar dinero de nadie, pues pensaba que esto coartaría su libertad. Sólo le interesaba la vida espiritual. Procuraba orar constantemente, sin desfallecer, y con este fin emprendía largas caminatas por el desierto. Hacía viajes que duraban de siete a diez días. Una vez peregrinó al Sinaí en compañía de algunos de sus discípulos.

En torno al famoso asceta, efectivamente, se había formado poco a poco una especie de cenobio. Al principio, según Teodoreto de Ciro, los monjes eran sólo diez, pero el primer núcleo fue desarrollándose hasta llegar al centenar. Moraban en cuevas de los alrededores. Al romper el alba cantaban salmos en comunidad. Se internaban luego en el desierto de dos en dos y pasaban el día en oración. Por la tarde regresaban y terminaban la jornada como la habían empezado: cantando y orando en comunidad.

Julián Saba murió el año 366-367. San Efrén compara el papel que representó en Osroene al de un gran incensario que llenó de perfume la región entera [28]. Y repite varias veces que muchos fueron estimulados por su palabra y su ejemplo, y se animaron a emprender el mismo camino. Uno de sus discípulos, el persa Jaime, «brilló, después de la muerte del maestro, en toda clase de virtudes»; falleció en un monasterio de Siria «después de haber vivido ciento cuatro años» [29]. Otro, Asterio, hombre de noble ascendencia y buena formación intelectual, fundó un monasterio en la región de Gindarus, no lejos de Antioquía; entre los muchos «atletas de la sabiduría» que había conquistado para la vida monástica, se hallaba un tal Acacio, consagrado obispo de Berea (Alep) en el año 379, quien comunicó a su colega de Ciro, Teodoreto, los datos sobre la vida de Julián Saba y sus discípulos, que Teodoreto consignó por escrito en su *Historia religiosa* [30].

Abrahán Quidunaia era también, muy probablemente, natural de Osroene, tal vez de la propia ciudad de Edesa. Mientras asistía a una boda, decidió hacerse anacoreta. Sin pensarlo más, se instaló en una casa abandonada situada a unos tres kilómetros de la capital. Pronto se distinguió por sus virtudes, puesto que, al resistirse los habitantes de Quidún, un pueblo

[28] *Ephraem Syri hymni et sermones:* LAMY, t.3 col. 839.
[29] *Historia religiosa* 2.
[30] Ibid.

grande de las cercanías, a todos los esfuerzos de los misioneros empeñados en convertirlos a la fe de Cristo, el obispo y el clero pusieron sus ojos en él como último recurso. Abrahán no defraudó sus esperanzas: ganó al pueblo entero para Jesucristo. Pero se trata de un mero episodio de su existencia. Terminada su misión, regresó a su soledad, a su oración, a sus ayunos, vigilias y obras de mortificación, tan alabados por San Efrén. Acudieron los discípulos, se formó una especie de comunidad cenobítica. Pero Abrahán no había nacido para archimandrita. Deseoso de mayor soledad y mortificación, empezó a vivir como recluso en 355-356, es decir, unos once años antes de su muerte, acaecida, según la tradición, en 367.

De este modo fueron apareciendo comunidades más o menos cenobíticas en Siria y Mesopotamia. Por desgracia, los documentos que nos hablan del cenobitismo más antiguo en dichos países no merecen confianza. En las obras de San Efrén que la crítica moderna ha declarado auténticas, nada se dice de verdaderos cenobios, no precisamente porque no existieran, sino porque éstos estaban fuera de la esfera del interés del autor, como hemos visto. El concepto de monacato que dominaba entonces no era favorable a las nuevas tendencias. Los viejos monjes sirios eran contrarios a la construcción de verdaderos monasterios. Si el monje debía ser absolutamente pobre, ¿cómo iba a construir casas espaciosas para abrigar a una comunidad? Los discípulos de Julián Saba moraban en cuevas naturales, como se recordará. Otro rasgo muy acusado del monacato primitivo repugnaba al ideal cenobítico: la gran libertad y originalidad de los solitarios en materia de piedad personal y ejercicios de penitencia. ¿Cómo sujetarse a una disciplina común?

En la segunda mitad del siglo IV las cosas empiezan a cambiar. El ideal cenobítico va ganando terreno. He aquí un ejemplo. Marciano era un anacoreta egregio que vivía en una cabaña en el obispado de Ciro. Tenía dos discípulos predilectos: Eusebio y Agapito. Eusebio, a la muerte del maestro, heredó su cabaña y continuó su manera de vivir como solitario. Agapito llevó consigo las «leyes angélicas» de Marciano a Apamea, donde fundó dos grandes monasterios antes del año 389. Teodoreto, que nos cuenta esta historia, añade que a partir de entonces se edificaron otros muchos monasterios, lo que equivale a decir que el nuevo modo de considerar la vida monástica fue aceptado y continuado por los discípulos y compañeros de Agapito. Todo este grupo de monasterios pretendía haber heredado el espíritu de Marciano y se pro-

clamaban continuadores de sus tradiciones, claro que en un plano bastante diverso.

Otro ejemplo de los progresos del cenobitismo nos lo ofrece la historia de Eusebio (distinto del discípulo de Marciano). Eusebio había emprendido la vida monástica como recluso, en compañía de su hermano y bajo la dirección de su tío paterno Marianes, en la llanura de Teleda, al noroeste de Berea (Alep). En los alrededores había un monasterio dirigido por un tal Ammiano, quien, sintiéndose incapaz de seguir por más tiempo al frente de los hermanos, logró, al cabo de mucho rogar, que el excelente Eusebio le relevara en el cargo. El nuevo superior alcanzó pronto fama de varón muy virtuoso y penitente, lo que le atrajo numerosos discípulos. Incluso hubo higumenos, como Jaime el Persa y Agripa, del monasterio de Gindarus, que abandonaron sus greyes espirituales para convertirse en simples monjes bajo la dirección de Eusebio. Su brillante ejemplo fue seguido por sus sucesores inmediatos, y el monasterio de Teleda empezó a representar un papel muy importante en la historia religiosa de Antioquía.

Las fundaciones cenobíticas siguieron multiplicándose. Dos discípulos de Eusebio, Eusebonas (el pequeño Eusebio) y Abibión, levantaron otro monasterio en la misma llanura de Teleda; en él, como hemos visto, vivió por algunos años Simeón, el futuro primer estilita. Un ermitaño llamado Teodosio fundó otros dos: uno, el más famoso, en el monte Scopelos; y otro al este de Antioquía, a orillas del Oronte. Publio, retoño de una familia senatorial de la ciudad de Zeugma, vivía como ermitaño cuando se le agregaron varios discípulos; a petición de éstos, fundó un monasterio de lengua griega, pero como luego afluyeron otros novicios que sólo conocían el siríaco, les edificó otro cenobio; entre ambos monasterios levantaron un oratorio común, en el que los monjes de ambas lenguas salmodiaban juntos divididos en dos coros, alternando cada uno de ellos en su propio idioma.

A principios del siglo v, los territorios dominados por la Iglesia siríaca poseían tantos monasterios como cualquier otra región de Oriente [31]. La vida comunitaria se iba imponiendo. No sin lucha ni sin suscitar críticas, a veces no desprovistas de fundamento.

En efecto, no sólo se habían erigido nuevos cenobios: comunidades pequeñas y sin pretensiones habían crecido muy notablemente; algunos monasterios grandes se habían des-

[31] A. Vööbus *(History...* t.2 p.224-255) trae un repertorio de los monasterios más notables.

arrollado en verdaderas multitudes de monjes, mientras los pequeños tugurios de los principios eran sustituidos por magníficos edificios que parecían palacios, rodeados de jardines, huertos, campos y granjas. ¿Dónde estaba la pobreza y la simplicidad de antes? Isaac de Antioquía escribe a este respecto: «Los santos padres de la vida monástica dejaron pequeños monasterios, pues acostumbraban edificar refugios temporales para el cuerpo. Les bastaba una simple morada, pues no se preocupaban de las cosas de la tierra. Todo el afán de su vida estaba dirigido hacia la morada del cielo. Mas sus delicados herederos descendieron de las alturas de sus primeros padres y se enredaron con cosas del mundo» [32].

Isaac de Antioquía no es más que una voz entre otras muchas, pero resume bien las objeciones, críticas y protestas que el monacato tradicional oponía a los innovadores. Las comunidades numerosas—viene a decir—constituyen un verdadero desastre para la vida monástica. Su incesante ampliación de los edificios, el aumento de sus bienes temporales, despiertan en los monjes imperiosas apetencias. Cuanto más se posee, tanto más se desea poseer: más riquezas, más tierras, más ganados. Y los monjes se ven obligados a dedicar demasiado tiempo al trabajo y embarazarse con los negocios del mundo, lo que es manifiestamente contrario a uno de los principios más esenciales de su profesión. Los cenobios parecen palacios; sus superiores, oficiales del ejército imperial. Se esfumó la simplicidad evangélica, que es la característica inconfundible de la verdadera vida monástica, para dar paso a la arrogancia, la presunción, el orgullo y la ambición. Entre tales monasterios reina la emulación, y no precisamente en materias de ascetismo. Para que la comunidad sea cada vez más numerosa, se admiten postulantes ineptos e indignos [33]. En suma, de seguir así las cosas, se va derechamente a la catástrofe.

Las críticas no se limitaban a poner de relieve posibles desviaciones; la repulsa alcanzaba la naturaleza misma del cenobitismo. La libertad y el individualismo de aquellos monjes repugnaba una vida perfectamente comunitaria. Ahora bien, si no evitó la oposición que siguieran fundándose monasterios y no pocos fueran cada vez más poderosos, la resistencia al cenobitismo integral sí impidió que en los monasterios se llevara una vida perfectamente común, como vamos a ver más adelante.

[32] *Sancti Isaaci Antiocheni doctoris Syrorum opera omnia:* G. BICKELL, t.3 (Gisae 1877) p.148.

[33] A. VÖÖBUS, *Sur le dévoloppement de la phase cénobitique et la réaction dans l'ancien monachisme syriaque:* RSR 47 (1959) 401-407; *History...* t.2 p.146-158.

El primero en reaccionar prácticamente, y no sólo de palabra o con la pluma, contra las nuevas tendencias fue un gran monje y padre de monjes, Alejandro, a quien la tradición dio el sobrenombre de Acemeta (el que no duerme). Volveremos a encontrarnos con esta curiosa figura monástica en la región de Constantinopla y trataremos entonces de conocerla mejor. Alejandro era uno de esos hombres que atraen irresistiblemente. Siempre tuvo discípulos entusiastas a quienes hacía partícipes de sus ideas sobre el monacato e imponía sus propias costumbres. Su ascetismo era tremendamente rígido, sin compromisos de ninguna clase; su manera de vivir, «apostólica», es decir, un perpetuo vagar de una parte a otra. En una palabra, permanecía enteramente fiel a la primitiva tradición de los monjes sirios. Otro dato lo prueba todavía más: su concepto de la pobreza. Los muebles, los almacenes de provisiones, las tierras de los monasterios eran para él señal manifiesta de degeneración. Por su parte, primero en Siria y Mesopotamia, y más tarde en Constantinopla, propagó un tipo de monasterio que, para subsistir, dependía enteramente de la Providencia. Al morir San Alejandro, hacia el año 430, muchas agrupaciones monásticas habían adoptado su estilo de vida.

Según el biógrafo de Rabbula, obispo de Edesa († 436), había vivido éste en calidad de monje en el monasterio de Abrahán el Recluso, situado en el desierto de Calcis [34]. En dicho monasterio se conservaba en toda su pureza el ideal primitivo. Ahora bien, una de las pocas reglas monásticas siríacas—sin duda la más importante—está ligada al nombre de Rabbula. Supuestos los orígenes del autor, no es de extrañar que dicha regla prohíba a las comunidades poseer ovejas, cabras o animales de carga; sólo a los monasterios que les sea realmente imposible prescindir de ellos, les concede que puedan tener un asno o un par de bueyes. Prohíbe asimismo almacenar víveres, a excepción de los imprescindibles para alimentarse «sin glotonería». Como se ve, la ley es bastante rígida. Y todavía es posible que las mencionadas excepciones no se encontraran en el texto original, que sean interpolaciones, como parece indicar la tradición manuscrita. Parejamente, las reglas de Bassos, discípulo de San Simeón Estilita, no permiten que los monjes posean oro, ni molinos, ni animales

[34] Vööbus recurre con frecuencia y complacencia a esta biografía bastante fantástica, como probó P. Peeters *(La vie de Rabbula, évêque d'Édesse:* RSR 18 [1928] 170-204). Un buen estudio biográfico de Rabbula ha sido publicado recientemente: G. G. Blum, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe:* CSCO 300, Subsidia 34 (Lovaina 1969).

de carga; los monasterios deben carecer de todo y esperarlo todo de la divina providencia.

Para formar concepto de cómo concebían y realizaban el cenobitismo los monjes sirios, tenemos un primer indicio: la falta de reglas monásticas propiamente dichas [35]. En efecto, en toda la literatura siríaca primitiva es imposible hallar documento alguno que se parezca a la típica regla monástica latina: un código mitad espiritual y mitad jurídico, que ordena la vida de una comunidad, fija su horario, establece su jerarquía y sus oficiales, regula el oficio divino, etc. Los orientales tenían otro concepto de regla monástica. Basta abrir la *Historia religiosa* para darnos cuenta de ello. Teodoreto de Ciro nos advierte desde el principio que se ha tomado el trabajo de describir las virtudes, los hechos notables y el estilo de vida de los grandes monjes con el fin de que sirvan de «regla» a los que se proponen abrazar la misma profesión. La «regla», para un monje oriental, eran los ejemplos de los ancianos espirituales, las órdenes de un superior, los cánones de un sínodo o de un concilio. La llamada *Regla de Rabbula* y otras semejantes no son más que compilaciones de tales «reglas». Claro es que de este modo todo, o casi todo, era posible en los monasterios siríacos.

De hecho, ni en Siria ni en Mesopotamia existía el cenobitismo integral, tal como lo hemos visto realizado en las comunidades pacomianas. El ideal del monje siguió siendo la anacoresis. El cenobio no podía considerarse sino como una escuela de solitarios, la palestra en la que se ejercitaban los futuros campeones del ascetismo. O también como una residencia de reclusos, servidos por monjes de inferior categoría. En efecto, hallamos en los monasterios siríacos la curiosa costumbre de seleccionar sus mejores miembros para la vida de reclusión, enteramente consagrada a las cosas de Dios, a la oración, a sus peculiares ejercicios ascéticos. No tenían otra obligación. Eran los monjes de primera clase, los auténticos, los especialistas de la mortificación y de la oración continua, los únicos de quienes se ocupan los autores de entonces. Los otros, los monjes vulgares, de segunda clase, no interesaban.

[35] A. Vööbus *(Die Rolle der Regeln im syrischen Mönchtum des Altertums:* OCP 24 [1958] 385-392) no está de acuerdo con esta aserción muy común y ha intentado desmentirla. La codificación de las leyes eclesiásticas de Siria debida a Bar Hebraeus (BEDJAN, París 1898) contiene tan sólo la *Regla* de Rabbula; pero el investigador estoniano, trabajando sobre manuscritos inexplorados, ha encontrado una regla monástica atribuida a San Efrén, dos a Filoxeno de Mabbug y una cuarta para monjas también anterior al siglo VI. Con todo, Vööbus no ha hecho más que confirmar la antigua opinión: el primitivo cenobitismo de Siria y Mesopotamia se caracteriza por la falta de reglas, al menos en el sentido en que ordinariamente se entiende la expresión «regla monástica». Las reglas que ha señalado no son otra cosa que compilaciones doctrinales.

Eran los que trabajaban, los que aseguraban el buen funcionamiento del monasterio, los que procuraban lo necesario a los grandes atletas de la piedad. La misma arquitectura de los monasterios revela esta manera de concebir la vida conventual: en todos ellos se hallan torres y celdas especiales destinadas a los reclusos y a otros monjes que vivían al margen de la comunidad. Hasta este punto tuvo que plegarse el cenobitismo a las exigencias del primitivo ideal anacorético.

Por eso, cuando se trata de describir la vida del monje sirio, apenas es necesario distinguir entre eremitas y cenobitas. Salvo en unos pocos puntos, las prácticas de unos y otros eran esencialmente las mismas.

La vida de los monjes sirios

Antes de trazar los grandes rasgos de la observancia monástica de anacoretas y cenobitas, parece oportuno dilucidar brevemente qué clase de hombres poblaban las soledades y los monasterios de Siria y Mesopotamia.

Decía San Juan Crisóstomo en una homilía refiriéndose a Julián Saba: «Todos vosotros conocéis su reputación, muchos de vosotros inclusive han visto al hombre de quien os estoy hablando, el admirable Julián. Era un hombre rústico, de condición humilde, de oscuro nacimiento, poco experto en la cultura profana, pero lleno de la pura filosofía» [36]. Lo mismo podría decirse, sin duda alguna, de sus compañeros de vida monástica, en su inmensa mayoría. Cierto que se reclutaban entre todas las clases sociales. Algunos habían sido oficiales del gobierno; otros, campesinos, artesanos y trabajadores. En Antioquía, familias de la buena sociedad solían confiar la educación de sus hijos a los monasterios; algunos de estos muchachos ya no regresaban a la vida civil. Con todo, parece seguro que la mayor parte procedían de las clases inferiores de la sociedad, como sus colegas de Egipto, y particularmente del campo.

No eran, por lo general, muy duchos en el manejo de la lengua griega; muchísimos la ignoraban completamente. Así pudo darse el extraño caso, que cuenta Teodoreto, del famoso asceta Macedonio: Flaviano de Antioquía le ordenó de sacerdote sin que ni siquiera se enterara [37]. Algunos eran completamente analfabetos. Otros tenían que contentarse con aprender unos pocos salmos de memoria. Pero el hecho de no ha-

[36] *In Eph. hom.* 21,3. Cf. *Hom.* 19 *ad populum Antiochenum*: MG 49,162.
[37] *Historia religiosa* 13.

ber recibido una formación escolar suficiente no prueba en modo alguno que la gran mayoría careciera de toda educación. Incluso los más humildes cristianos de entonces poseían un extenso conocimiento de las Escrituras, y especialmente una asombrosa facilidad de aprender de coro largos pasajes de las mismas. La Iglesia siríaca había tenido buen cuidado de abrir escuelas para el estudio de la Biblia, frecuentadas tanto por laicos como por futuros sacerdotes o monjes [38]. Por lo demás, era costumbre de los anacoretas enseñar a leer a los postulantes analfabetos, y la misma práctica estaba vigente, con toda seguridad, en los monasterios. De hecho, nos han llegado no pocos testimonios de la gran afición a la lectura y al estudio, especialmente de la Sagrada Escritura—incluso los monjes más pobres poseían un códice de la Biblia—, existente en los desiertos y cenobios, donde, como es natural, no faltaron monjes eminentes por su cultura literaria y su erudición. Teodoreto de Ciro es un buen ejemplo de monje intelectual. Algún que otro monasterio urbano tenía su propia escuela monástica.

Al par de sus colegas de Egipto, los monjes de la Iglesia siríaca eran ordinariamente simples laicos. En los monasterios había algunos sacerdotes y diáconos para la celebración de la santa liturgia. Pero los religiosos no solían prestarse fácilmente a ser ordenados, por razones de humildad y amor a la soledad. El célebre Marciano se resistió con tanta obstinación a que Flaviano de Antioquía, Acacio de Berea, Isidoro de Ciro y Teodoto de Hierápolis le impusieran las manos, que los venerables prelados no pudieron conseguirlo [39]. No era únicamente, como se ha escrito, «en función de su apostolado» y «cuando lo exigía absolutamente» la cura pastoral por lo que el sacerdocio era conferido a los monjes [40], pues conocemos bastantes casos en que tales razones no aparecen en modo alguno. Así, la ya citada ordenación de Macedonio durante la misa sin que él se diera cuenta; cuando se lo dijeron, el eminente asceta montó en cólera y se desató en injurias contra el obispo y los monjes presentes, y aun los amenazó con un bastón, según refiere Teodoreto [41]. ¿Por qué ordenaron de sacerdote a un hombre que no quería serlo y ni siquiera comprendía qué cosa era una ordenación sacerdotal? Aquí sí se trata de una *Ehrenpromotion*, como lo dice expresamente el

[38] J.-M. Fiey, *Les Églises syriaques et la lecture de l'Écriture:* Bible et vie chrétienne 67 (1966) 35-42.
[39] *Historia religiosa* 3.
[40] O. Hendriks, *L'activité apostolique des premiers moines syriens:* Proche-Orient chrétien 8 (1958) 19.
[41] *Historia religiosa* 13.

propio Teodoreto: se quería rendir homenaje a sus virtudes. Este fue asimismo, sin duda alguna, el caso del recluso Salamanes. Vivía Salamanes cerca de Capersana, en una celda que no tenía puerta, de modo que, para poder ordenarlo, tuvo que mandar el obispo abrir un boquete en el muro; Salamanes recibió la ordenación, pero no dijo ni una sola palabra al obispo, pues «estaba muerto al mundo»[42]. Los datos que nos ofrece la *Historia religiosa* nos obligan a pensar que a veces se confería el sacerdocio a los monjes como en nuestros días se concede un canonicato honorario a un sacerdote distinguido[43]. Cierto que no todos los solitarios eran igualmente refractarios a la ordenación sacerdotal o episcopal, y aceptaban sin dificultad el régimen pastoral de una parroquia o de una diócesis. Entre los anacoretas o en los monasterios, el sacerdocio no confería a los monjes que lo recibían jurisdicción alguna sobre sus hermanos.

Por lo común, a lo que parece, uno abrazaba la vida monástica en la edad madura, entre los veinticinco y los treinta y cinco años, deseoso de seguir el ejemplo de los monjes y así llegar a la perfección. La documentación que poseemos no nos permite sospechar que existiera un noviciado bien reglamentado. Los recién llegados se ponían bajo la dirección de un padre espiritual bien experimentado que, de palabra y con el ejemplo, los iniciaba en los secretos del combate espiritual. Así, por ejemplo, el futuro San Juan Crisóstomo empezó su vida monástica en los montes cercanos a Antioquía bajo la dirección de «un anciano sirio que profesaba continencia»; el joven Juan «se propuso imitar su aspereza de vida y pasó a su lado dos años» antes de vivir enteramente solo[44]. No conocemos textos antiguos del rito de la tonsura monástica y la toma de hábito, pero este rito debió de existir desde una época muy remota. Lo que sí consta es que el monacato siríaco conservó la tradición de la alianza o pacto *(qeiama)*, ya en un sentido muy explícito. Para todos los padres, en efecto, abrazar el estado monástico es esencialmente un contrato, un pacto, entre Dios y el monje: el monje se compromete a vivir sólo para Dios en la práctica de la castidad y de todas las virtudes que su estado requiere; Dios—se da por supuesto—concederá, en cambio, al nuevo monje todas las gracias que necesite para cumplir las obligaciones que acaba de contraer. No tiene el pacto el sentido canónico de los votos

[42] Ibid., 19.
[43] P. Canivet, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de chalcédoine*, en *Théologie...* p.279.
[44] Paladio, *Dialogus de vita S. Ioannis* 5.

introducidos posteriormente en la vida monástica, pero constituye un compromiso formal de servir a Dios y, si el monje es cenobita, al monasterio con toda su persona [45]. En documentos posteriores podemos comprobar que los superiores se refieren siempre al pacto en las ceremonias de toma de hábito, siguiendo ciertamente una tradición antiquísima.

No era el hábito monástico primitivo lo que fue posteriormente: un uniforme. Sería, sin duda, un vestido pobre y simple, que cada asceta se confeccionaba a su gusto. Una carta de Filoxeno de Mabbug—por tanto, de una época más bien tardía—dice explícitamente que el vestido del monje consistía en una túnica de lana, no de lino [46]. Un capuchón y unas sandalias—única concesión hecha a los que no querían ir enteramente descalzos—completaban la indumentaria de muchos monjes, no de todos. Porque a no pocos de ellos les parecía la lana un material demasiado rico, y optaron por cubrirse con una vestidura de cerdas, llamada cilicio por la región—Cilicia—que se distinguió en la confección de tal clase de tejido [47]. Otros consideraron que tales hábitos eran todavía demasiado mundanos y se cubrían con pieles. Otros vestían de una manera todavía más primitiva: confeccionaban sus vestiduras con paja o con hojas, especialmente con hojas de palmera tejidas. Otros, finalmente, rechazaban toda suerte de indumento: San Efrén ha cantado las alabanzas de monjes tan desprendidos de todo lo terreno, que, a lo más, ocultaban su desnudez con sus largas cabelleras. Poco a poco, sin embargo, fue imponiéndose el hábito de tela de lana, negro, compuesto de túnica, manto y una especie de capuchón; este último, conforme a los cánones de Rabbula, no debía llevarse fuera del monasterio a fin de no chocar a la gente [48]. La pobreza era de rigor. San Juan Crisóstomo habla de monjes que llevaban hábitos tan sumamente viejos y estropeados, que aun las personas más miserables se negarían a usarlos [49]. No raras veces el manto del monje era un puro zurcido o un mosaico de andrajos.

En el monacato siríaco dominaban a sus anchas la libertad, el individualismo más feroz, la imaginación más fecunda. Hablar de un horario monástico común sería sencillamente un

[45] O. Hendriks, *La vie quotidienne du moine syrien*: OS 5 (1960) 402.

[46] J. E. Manna, *Morceaux choisis de littérature araméenne* t.2 (Mossoul 1902) p.227-228.

[47] El cilicio no era entonces una variedad de hábito monástico, sino la tela con la que se hacían ciertos hábitos. Sólo más tarde se convirtió el cilicio en un hábito penitencial. Véase P. De Meester, *Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient*: Ephemerides liturgicae 47 (1933) 451.

[48] El color negro era señal de simplicidad y, más aún, de pesar y aflicción. Recordemos que *habila* (doliente) es uno de los términos siríacos sinónimos de monje.

[49] *In Matth.* hom.69.

disparate. Cada cual distribuía su tiempo como mejor le parecía; claro que en presencia de Dios y aconsejado por su padre espiritual las más de las veces. Con todo, en los monasterios y agrupaciones más o menos cenobíticas hubo de imponerse, para el común de los monjes, una organización del día. Gracias a las obras de San Juan Crisóstomo, nos es posible conocer un poco la vida cotidiana en los monasterios. Pacífica y silenciosamente, bajo la dirección de un superior, los monjes viven, oran y duermen juntos. Comida y vestido son comunes a todos; entre ellos no hay «mío» ni «tuyo». Comparten asimismo sus penas y alegrías, y se ayudan mutuamente en el duro combate espiritual que llevan a cabo. El canto del gallo es para ellos la señal de levantarse. Se postran de hinojos, y el superior reza sobre ellos una oración preparatoria. Sigue la vigilia nocturna, durante la cual permanecen de pie, con los brazos extendidos, mientras cantan los salmos de costumbre. Al terminar se conceden un breve descanso. Empiezan la mañana con el canto de himnos (laudes) y luego se dedican a la lectura o al trabajo manual; sólo algunos monjes se ocupan en ministerios pastorales. El trabajo o la lectura son interrumpidos por tres momentos de oración comunitaria (tercia, sexta y nona). Al atardecer se cantan vísperas, seguidas de la única refección del día. Pero no era esta refección para todos los monjes: los había que no comían todos los días, ni mucho menos. En materia de trabajo manual, ayunos y otras prácticas penitenciales existía una gran variedad de costumbres, incluso en los cenobios. La sana libertad y la fraterna emulación, heredadas del bien arraigado espíritu anacorético, tenían ocasión de manifestarse casi sin trabas de ninguna clase. Terminada la comida, celebran la colación o conferencia, esto es, un coloquio común sobre temas espirituales. Oran luego también en comunidad, y los que lo desean se retiran a descansar [50].

Un análisis más esmerado de las mismas obras de San Juan Crisóstomo nos permite reconstruir, en parte, la organización del oficio divino entre los monjes de las cercanías de Antioquía. Constaba el oficio cotidiano de siete horas. Las vigilias nocturnas, que empezaban al canto del gallo y terminaban poco después de despuntar la aurora, se componían de un invitatorio fijo (el salmo 133 e Isaías 26,9ss), una salmodia variable y un final también fijo (los salmos 148-150). Al amanecer tenía lugar el oficio de la mañana, que consistía en dos

[50] A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son oeuvre* (París 1941) p.32-34; L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne* (París 1933) p.32-33; I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (Friburgo 1959) p.74-75 y 78.

«himnos» (salmos o cánticos de la Biblia), ejecutados por toda la comunidad con espíritu de acción de gracias, el *Gloria a Dios en el cielo*, una letanía, que recitaban de rodillas y dirigía el superior, y una oración conclusiva, que se decía a la salida del sol. El día, como queda dicho, se dividía en cuatro partes, terminadas, respectivamente, por los oficios de tercia, sexta, nona y vísperas. Dichos oficios se componían de un número indeterminado de salmos. Los «himnos» (salmos) que se cantaban inmediatamente después de la única refección, constituían una especie de completas [51].

Acerca del valor del trabajo y los diversos medios de ganarse la vida, había muchas y encontradas opiniones. Algunos rechazaban el trabajo manual porque implica cuidados y preocupaciones. La mayor parte, con todo, prefieren trabajar y subvenir de este modo a sus propias necesidades. Otros se contentan con lo que les ofrece espontáneamente la próvida naturaleza. Otros —lo hemos visto—se dedican por entero a la oración y al ascetismo en calidad de reclusos o anacoretas, y son alimentados por los cenobitas en los mismos monasterios o sus alrededores. Otros, finalmente, viven de las limosnas que les dan los fieles. Incluso los hubo que no se avergonzaban de mendigar a la puerta de las iglesias. Los monjes mendicantes—se ha escrito—«han formado parte del escenario del Oriente siríaco a través de los siglos» [52]. Los que trabajaban se dedicaban sobre todo a cultivar los campos y huertos, a trenzar cestas y a copiar libros. Las monjas, que eran muy numerosas tanto en la vida anacorética como en la cenobítica, y algunas luchaban no menos valientemente, y aún más, que hombres de la talla de un Simeón Estilita [53], se ocupaban sobre todo en hilar y cuidar a los enfermos. Hay un rasgo común a toda esta abigarrada multitud de monasterios y monjes de toda clase: la vida simple y pobre, con frecuencia incluso miserable. Decididamente, la pobreza del monacato siríaco resalta con una fuerza incomparable.

Su régimen dietético era, en general, de una parquedad casi increíble. Por lo común, no rompían el ayuno hasta el atardecer. Ayunaban aun en tiempo pascual, según asegura Casiano [54]. Y no eran ayunos irrisorios. Marciano definía el ayuno como un hambre continua; el hombre de Dios—dice Teodoreto de Ciro—«no cesaba de proponer esta ley» [55]. No

[51] J. MATEOS, *L'office monastique à la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*: Orients Christianus 47 (1963) 53-64.
[52] A. VÖÖBUS, *History*... t.2 p.259.
[53] *Historia religiosa* 29.
[54] *Collationes* 21,11.
[55] *Historia religiosa* 3.

pocos pasaban muchos días seguidos sin tomar alimento alguno; ya hemos visto cómo Simeón Estilita ayunaba la cuaresma entera, absteniéndose de toda comida y bebida durante cuarenta días. San Jerónimo asegura solemnemente que conoció a un monje que se contentaba con cinco higos diarios [56]. No era nada verdaderamente extraordinario. Claro es que todos eran vegetarianos; algunos—los *boskoi*—rehusaban comer todo vegetal que hubiera plantado la mano del hombre. El vino y toda bebida fermentada estaban prohibidos, y el agua debía tasarse con cuidado.

Otro campo donde ejercer el ascetismo era el sueño. «La filosofía monástica no se ocupaba del sueño. Sólo el insomnio y las vigilias convenían a la vida espiritual. El sueño, por el contrario, fomentaba la pereza, la relajación y el levantamiento de todos los bajos instintos» [57]. Nuestros ascetas lo limitaban cuanto podían y procuraban hacerse desagradables los cortos espacios de tiempo que dedicaban al descanso. Solían dormir sobre una estera; pero algunos se limitaban a sentarse en el suelo y apoyarse en una pared; otros trataban de dormir de pie, otros se colgaban de una cuerda, etc. Lo importante era dormir poco y con la mayor incomodidad posible.

Práctica favorita del ascetismo de los monjes sirios era la de permanecer de pie durante largo tiempo. Los textos insisten en ello con frecuencia, proporcionándonos multitud de ejemplos verdaderamente increíbles. Así, el de Zebinas, un monje que cultivaba la oración continua manteniéndose siempre en pie; cuando sus muchos años le dificultaron esta práctica, se apoyó en un bastón y continuó impertérrito con su *politeia*. Policronio, su discípulo, siguió el ejemplo de su padre espiritual; Teodoreto lo trató personalmente y lo persuadió —era ya viejo y estaba enfermo—que aceptara la asistencia de dos monjes; dos solitarios de los alrededores consintieron en vivir en su compañía, pero poco tiempo después «intentaron huir, ya que no podían pasar toda la noche de pie» [58]. Esto prueba que no todos los ascetas sirios eran capaces de aguantar mortificación tan penosa durante mucho tiempo. La practicaron sobre todo los anacoretas que vivían en la intemperie y los estilitas.

Pese a la repugnancia que siente en ello la exquisita sensibilidad moderna, es preciso contemplar, siquiera un momento, un espectáculo, característico del monacato sirio, que en

[56] *Vita Pauli* 5.
[57] A. Vööbus, *History*... t.2 p.264.
[58] *Historia religiosa* 24.

otro tiempo atraía irresistiblemente la admiración y devoción de los fieles: el de la suciedad, la mugre, la fetidez de los atletas de Cristo. La falta de higiene era un medio de mortificación al alcance de todos. No se lavaban, pues limpiar el cuerpo equivale a ensuciar el alma [59]. Y si se lavaban, eran criticados por los grandes ascetas. Dejaban crecer el pelo con toda libertad, y los parásitos corrían por todo el cuerpo sin limitación alguna. San Efrén, el gran poeta sirio, dedicaba esta alabanza al gran Julián Saba: «La mugre se ha convertido en tu vestido y te teje un manto de gloria» [60]. Teodoreto describe a Simeón como «un hombre sucio y mugriento, apenas cubierto por una piel de macho cabrío guarnecida de su pelo» [61]. Teodosio tenía «los cabellos largos y sucios, que le caían hasta los pies y aún más abajo»; por eso se los ataba a la cintura [62]. La sola vista de tales ascetas llenaba de horror a ciertas personas. Y se comprende.

En suma, todo, absolutamente todo, era aprovechado por los monjes sirios para atormentarse: el alimento, el sueño, la posición del cuerpo, la falta de higiene. La morada, o la falta de toda morada—recuérdese a los que vivían al aire libre, a los estilitas, a los *dendritai*...—, era también una fuente de constante mortificación corporal. Se cuenta de Baradato que vivía en un tugurio de techo tan bajo, que tenía que permanecer siempre encorvado [63]. A estas austeridades, que podríamos calificar de naturales, hay que añadir otras que merecen el nombre de artificiales y, por lo general, eran todavía más exquisitas. Hubo monjes que llevaban continuamente sobre sus hombros pesadas cargas; que se hacían encadenar a las rocas, como Simeón, el futuro primer estilita; que cargaban y ataban sus miembros con cadenas, como Acepsimas y tantos otros.

Esta última era una de las más tremendas mortificaciones practicadas por el monacato siríaco, pero también una de las más comunes, pese a que los monjes de Egipto no la aprobaban e incluso la condenaban explícitamente. Se cuenta, en efecto, que Apolo, un monje de la Tebaida, reprobaba a quienes llevaban cadenas de hierro y se dejaban crecer el pelo, pues, decía, obraban así por ostentación [64]. Pero poco o ningún caso hacían de tales críticas hombres y mujeres tan completamente muertos a este mundo. Lo cierto es que ascetas de ambos sexos siguieron cargándose con cadenas, cuyo peso

[59] *Ephraem Syri hymni et sermones:* LAMY, t.3 col.753.
[60] Ibid., t.4 col.153.
[61] *Historia religiosa* 6.
[62] Ibid., 10.
[63] Ibid., 27.
[64] *Historia monachorum* 8,59.

les obligaba a andar encorvados. Eusebio, discípulo de Marciano, podía soportar un peso de más de doscientas cuarenta libras[65]. Otro Eusebio, superior del monasterio de Teleda, «había rodeado sus riñones con una cadena de hierro, su cuello con una argolla muy pesada, y con otra cadena de hierro había atado su cinturón a la argolla del cuello», de modo que tenía que permanecer siempre encorvado; Eusebio soportó este martirio durante más de cuarenta años[66]. Dos reclusas de Berea, llamadas Marana y Cira, llevaban «un collar de hierro alrededor del cuello, un cinturón sobre los riñones, aros en las manos y en los pies»; Teodoreto, que las había visto, no salía de su asombro, pues calculaba que un hombre «en el vigor de su edad» no hubiera podido sostener carga tan pesada[67].

Ante tales y tan variados espectáculos se pudiera creer que la fértil imaginación de los monjes sirios había agotado los medios de atormentar el cuerpo. Pero Baradato, asceta como el que más, pudo sorprender a sus colegas con una peregrina innovación. No atinó en ella de buenas a primeras. Primero vivió como recluso. Luego se metió en una especie de jaula, tan pequeña que tenía que permanecer siempre encogido. Cediendo, finalmente, a los consejos del obispo Teodoto, salió de ella. Pero desde entonces siguió viviendo a la intemperie, metido en una especie de saco de piel con sólo dos aberturas para la nariz y la boca, siempre de pie y «con las manos tendidas a lo alto celebrando al Dios del universo». Nos lo cuenta Teodoreto, su contemporáneo, quien añade: «Con todo, ha conservado toda su presencia de espíritu, se distingue por su habilidad en preguntar y responder, y argumenta mejor y más diestramente que los que conocen los laberintos de Aristóteles»[68].

Claro que no todos los monjes sirios fueron de este tipo. En algunos textos, como las obras de San Juan Crisóstomo, aparecen monjes y descripciones de la vida monástica en Siria mucho más «normales»[69]. Los héroes de San Efrén y de Teodoreto de Ciro pertenecen a otra raza de ascetas. Decidida-

[65] *Historia religiosa* 3.
[66] Ibid., 4.
[67] Ibid., 29.
[68] Ibid., 27.
[69] Ivo Auf der Maur *(Mönchtum...)*, basándose en las obras del Crisóstomo, ha esbozado un cuadro del monacato siríaco muy diferente de los que nos presentan A. Vööbus y A.-J. Festugière, que se apoyan en Teodoreto de Ciro y otras fuentes. Pienso que Auf der Maur ha exagerado un poco en el sentido contrario al de los mencionados autores, por no tener bastante en cuenta que San Juan Crisóstomo no es un historiador, sino un predicador y un moralista. No pretendía dar una descripción completa de los monjes; se limitaba a tomar los ejemplos que le interesaban para ilustrar su doctrina y conmover a los oyentes. Teodoreto, en cambio, pretende escribir una historia, y, por tanto, debe trazar un cuadro del fenómeno monástico tal como lo conoce por la tradición y lo contempla con sus ojos. De ahí que a menudo relate excentricidades ascéticas que no aprueba ni recomienda.

mente, el monacato siríaco es vario y complejo. Sin embargo, aun los más extraños de sus representantes, los que practicaron el ascetismo más extravagante y sorprendente, no fueron una especie de faquires, como tantas veces se ha dicho. Las apariencias engañan. Eran cristianos, grandes cristianos. Tenían la locura de la cruz. Querían atormentarse a fin de ser discípulos dignos de Jesús crucificado. Creían, sobre todo, que castigando el cuerpo, salvaban el alma. Y en la vida que llevaban, a menudo insoportablemente penosa, se dedicaban por entero a las cosas de Dios. «Heridos, quemados, embriagados del deseo de la divina belleza» [70], eran verdaderos contemplativos. Lo prueba, entre otras cosas, el sentimiento vivo y profundo que tenían de su miseria. Es un signo que no engaña. La misma mirada del alma que el contemplativo posa en Dios, le descubre el inmenso abismo que lo separa de él. A esto llaman nuestros monjes su indignidad. Vivan al aire libre o en la celda de su reclusión, desean ardientemente permanecer en constante comunión con Dios. Quieren llevar «vida angélica». Ahora bien, están persuadidos de que el gran enemigo de quienes llevan «vida angélica» es el cuerpo. Tales ideas flotaban en el aire; se respiraban y asimilaban sin querer. Todo el mundo veía en el pobre cuerpo humano al pérfido adversario del alma, y los monjes más que nadie. Toda la espiritualidad de la época se basaba en el dualismo. Aflora cierto dualismo en los escritos de los Santos Padres, tanto en los de Oriente como en los de Occidente. Si el cuerpo es el mal, hay que exterminarlo. Buscan afanosamente la oración, la comunicación con Dios; pero al mismo tiempo, como preparación imprescindible para este bienaventurado estado, procuran reducir su cuerpo a la nada, o por lo menos hacerlo insensible a todo a fuerza de maceraciones [71].

Otra cosa no menos cierta es el carácter carismático de los grandes atletas del monacato sirio. La austeridad sobrehumana, el continuo y atroz sufrimiento que constituían la trama de la vida de ciertos solitarios, eran considerados generalmente como una señal divina en medio del pueblo. Ni uno solo de los santos monjes que permanecían enhiestos en lo alto de una columna o practicaban otras formas extraordinarias de ascesis, dejó de gozar de una gran autoridad, de ejercer una influencia profunda en el pueblo cristiano y aun entre los no cristianos. Los documentos que nos han llegado lo prueban con creces. Hemos visto el caso de San Simeón, primer estilita.

[70] *Historia religiosa* 2.
[71] A.-J. Festugière, *Antioche*... p.307-310.

Otro ejemplo—por citar uno solo—son las palabras que Teodoreto, según cuenta él mismo, dirigió una vez al célebre anacoreta Jaime, que se hallaba muy enfermo: «Cuídate, padre, por todos nosotros, pues consideramos tu salud como nuestra salvación. No sólo te ofreces a nuestras miradas como modelo de edificación, sino que también nos defiendes con tus oraciones y nos granjeas la divina benevolencia» [72].

El caso de San Juan Crisóstomo

Antes de abandonar el tema del monacato siríaco conviene dedicar unas páginas a San Juan Crisóstomo. No puede considerarse éste un gran promotor ni un teórico eminente de la vida monástica, pero su caso presenta innegable interés en la historia que nos ocupa [73].

Juan Crisóstomo fue monje. El mismo lo afirma, y lo repite Paladio en su *Diálogo histórico*. Nacido en Antioquía entre el año 344 y el 354, de una noble familia, alumno del famoso sofista Libanio, «siendo de edad de dieciocho años, abandonó a los profesores de vocecillas y... se enamoró de las sagradas enseñanzas». Se inició en la teología como miembro del círculo de ascetas que se había formado en torno a Diodoro de Tarso en la misma ciudad de Antioquía, y fue ordenado lector en 375. Pero Juan aspiraba a algo mejor para su vida espiritual y, por fin, se decidió: «En pleno ardor de su juventud, si bien muy serena su mente, marchó a habitar los montes vecinos», es decir, se hizo monje. Se puso bajo la dirección de un anciano anacoreta sirio, dispuesto a «imitar su aspereza de vida». Al cabo de dos años de aprendizaje, «decidió retirarse solo a una cueva». En ella pasó otros dos años sometido a las duras exigencias de la ascesis siríaca, «sin dormir la mayor parte del tiempo, aprendiendo a fondo los testamentos de Cristo». Luego, habiendo caído seriamente enfermo, se vio obligado a acogerse de nuevo «al puerto de la Iglesia» [74].

Se ha afirmado que este regreso a Antioquía y al servicio de la comunidad cristiana local se debió al desencanto que experimentó entre los monjes el joven clérigo. Sus cuatro años de vida monástica desembocaron—se dice—en la desilusión

[72] *Historia religiosa* 21.

[73] La actitud de San Juan Crisóstomo respecto al monacato ha sido objeto de diversas interpretaciones en estudios recientes. En las páginas que dedico a este tema me han servido, además de las obras citadas en la nota 50 del presente capítulo: CH. BAUR, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit* t.1 (Munich 1929) p.81-91; E. BOULARD, *La venue de l'homme à la foid d'après saint Jean Chrysostome* (Roma 1939); A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche...*; J.-M. LEROUX, *Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome*, en *Théologie*... p.143-190.

[74] PALADIO, *Dialogus de vita S. Ioannis* 5.

y el desengaño. Pero Paladio no puede ser más claro. Subraya que el regreso de Juan a la ciudad «fue sin duda providencia del Salvador, que, por medio de la enfermedad, le alejaba, para bien de la Iglesia, de los trabajos de la ascesis» [75]. Y, lo que es mucho más decisivo, inmediatamente después de dejar los montes de Antioquía, Juan Crisóstomo se muestra profunda y románticamente enamorado del ideal monástico. Entre el año 381 y el 386, en efecto, redactó una serie de obras que lo exaltan hasta las nubes [76]. Los mismos títulos de algunos de estos escritos, tales como el *Paralelo entre el monje y el rey*—en el que el rey, evidentemente, sale perdedor— y el *Contra los impugnadores de la vida monástica*, revelan esta actitud. Un poco más tarde, en los sermones que predicó en Antioquía por los años 389-390, aduce con frecuencia el ejemplo de los monjes para edificación de todos los cristianos. Castos, sobrios, piadosos, son los monjes los «faros de la tierra», «viven como los ángeles del cielo», gozan desde ahora los frutos de la resurrección [77]. Juan invita a su auditorio a subir con él a los montes:

> «Ven conmigo y yo te mostraré los tugurios de aquellos santos. Ven y aprende de ellos algo provechoso. Ellos son lámparas que alumbran a toda la tierra. Ellos son murallas que rodean y defienden las ciudades. Si ellos se han ido a habitar los desiertos, ha sido para enseñarte a ti a despreciar el tumulto del mundo. Porque ellos, como fuertes que son, pueden gozar de calma aun en medio de la tormenta. Tú eres el que necesitas de tranquilidad, agitado que estás por todas partes; tú necesitas un poco de respiro en estas oleadas que se suceden unas a otras. Marcha, pues, allí continuamente, a fin de purificar tus continuas manchas por las oraciones y exhortaciones de aquellos santos varones, y así pases de la mejor manera la presente vida y alcances luego los bienes por venir» [78].

No se cansaba el gran orador de proclamar la inmensa felicidad del monje: «lo grato del lugar, la dulzura de su modo de vivir, la pureza de su conducta, la gracia de aquel bellísimo canto espiritual»... Y prosigue:

> «Lo cierto es que quienes continuamente gozan de la paz de estos puertos, huyen en adelante, como de una tormenta, de los alborotos de la vida del mundo. Mas no sólo cantando, no sólo orando ofrecen

[75] Ibid.
[76] I. Auf der Maur y otros atribuyen estas obras a la época en que su autor vivía con los monjes. Me parece más acertado datarlas inmediatamente después de regresar de la montaña, como hacen Festugière (*Antioche*... p.192 y 330) y otros.
[77] *In Matth.* hom.68,3; 70,3; *Comparatio regis et monachi* 3. San Juan Crisóstomo insiste, sobre todo, en la vida angélica de los monjes; véase *Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3,11; *In Mt.* hom.8,5; 68,3; 69,4; 70,5, etc. A.-J. Festugière (*Antioche*... p.330-340) ofrece la traducción francesa de pasajes monásticos de las homilías del Crisóstomo sobre San Mateo. Otra colección más importante de textos de Juan Crisóstomo relativos a los monjes, traducidos al alemán, puede verse en AUF DER MAUR, *Mönchtum*... p.15-68.
[78] *In Matth.* hom.72,4.

los monjes su suave espectáculo a quienes los contemplan, sino también cuando se los ve clavados en sus libros. Porque, apenas terminado el coro, unos toman a Isaías y con él conversan; otros hablan con los apóstoles, otro estudia los trabajos ajenos y filosofa acerca de Dios y del universo, sobre lo visible y lo invisible, lo sensible y lo inteligible, sobre la vileza de la presente vida y la grandeza de la venidera» [79].

Con razón se ha notado que estos sermones del Crisóstomo presentan «cuadros idílicos», evidentemente irreales, de la vida monástica. Toda sociedad humana, sin excepción, tiene sus sombras, sus imperfecciones. Pero el Crisóstomo es un poeta, y en tales pasajes de sus sermones o tratados expresa las profundas aspiraciones y nostalgias de su alma. De este modo —se ha dicho— creó un tema literario, el de la poesía del claustro. Sigue siendo un monje en el fondo de su corazón, aunque las circunstancias le obliguen a vivir lejos de la paz de las montañas. Su insistencia en el tema idílico de la vida monástica, tratado con tanta delicadeza y entusiasmo, debía de conmover a su auditorio, como conmueve aún al lector moderno [80].

El monje, para el Crisóstomo, es un cristiano perfecto, un dechado para todos sus hermanos. Hace notar que los vocablos *monje* y *laico* no se encuentran en la Biblia. «Esta distinción se ha introducido por invención de los hombres. Las Escrituras nada saben de semejantes distingos, sino que quieren que todos vivan vida de monje, aun cuanto tengan mujeres» [81]. Esto no significa, claro es, que todo el mundo tenga que ingresar en un monasterio o eremitorio. Lo que Juan Crisóstomo quiere decir es que todo cristiano está obligado a tender a la perfección, como, en principio, hacen los monjes [82].

[79] Ibid., 68,4.

[80] La afirmación de ser el Crisóstomo el creador del tema de la poesía del claustro es de A.-J. Festugière. Según el mencionado autor, esta poesía supone dos cosas: que la vida monástica es considerada desde fuera—*maior e longinquo reverentia*—y que el escritor vive en medio del tumulto de una ciudad. De hecho—siempre según Festugière—, la visión poética del monacato no es más que una versión, ligeramente alterada, del tema helenista de la poesía de la vida rural. La nueva nota que aportó el Crisóstomo al viejo tema literario consiste en considerar la vida monástica como una anticipación de la bienaventuranza eterna. Los monjes cantan en la tierra—nos dirá—como los ángeles cantan en el cielo; o, mejor, ángeles y monjes forman un solo coro (véase A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche*... p.345-346).

En una sola afirmación me es imposible seguir al sabio dominico: cuando escribe que la poesía del claustro era desconocida en la Edad Media. La literatura monástica medieval tiene gran número de páginas en que se canta en todos los tonos la poesía del claustro, y no precisamente desde fuera. Cito, por ejemplo, la descripción de la abadía de Thorney por GUILLERMO DE MALMESBURY, *De gestis pontificum Angliae* 4. Pero es éste un punto completamente accidental y ajeno al Crisóstomo.

[81] *Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3,14. Cf. *In Matth.* hom.7,7; *In Hebr.* hom.7,4.

[82] Piensa Festugière *(Antioche*... p.211-212) que la obra *Adversus oppugnatores vitae monasticae* defiende esta peregrina tesis: Sólo los monjes llevan una genuina vida cristiana; ahora bien, quien no lleva una genuina vida cristiana, irá al infierno; por lo tanto, todos los fieles deben imitar a los monjes y abrazar la vida monástica. Juan Crisóstomo—añade Festugière—considera la carne como *foncièrement mauvaise*, y si se le hubiera prestado atención, la raza humana habría terminado en un «inmenso suicidio colectivo». Tal afirmación me parece de todo punto insostenible. Tal vez parece el Crisóstomo demasiado entusiasta en ocasiones, pero su fanatismo no llega hasta este punto. Nunca pensó que la vida del cris-

Es indiscutible que un hombre que escribe de este modo está muy lejos de ser un enemigo solapado del monacato, sino todo lo contrario. Tampoco se le puede considerar como un fugitivo de la vida anacorética. Diácono, presbítero u obispo, Juan Crisóstomo se consideró toda su vida como monje; siguió practicando siempre las virtudes propias del asceta en la austeridad más ejemplar y una soledad relativa. De hecho, su regreso obligado del desierto no tuvo repercusiones penosas ni en su vida ni en su actitud respecto al monacato. Quienes dicen lo contrario, por una parte, no prestan la debida atención a los textos, y por otra se dejan influir demasiado por la clásica oposición entre vida activa y contemplativa, distinción que, ciertamente, no tenía cabida en el universo intelectual del Crisóstomo.

Sus dificultades con los monjes pertenecen a un período posterior de su vida, al tiempo de su episcopado. Antes sólo había criticado ocasionalmente a los que rechazaban todo ministerio eclesiástico que se les pidiera aceptar, pretextando su necesidad de «reposo» para cultivar las virtudes y vacar a la contemplación [83]. El choque ocurrió cuando se hallaba al frente del patriarcado de Constantinopla. Dadas las necesidades de la Iglesia, que él veía como nadie, ya no pensaba que el apostolado de la oración y el ejemplo ejercido por anacoretas y cenobitas, por muy estimable y estimado que fuera, pudiera bastar siempre y en todo lugar. Cuando la salvación de las almas lo exige, no hay consideraciones que valgan. Por eso, lleno de celo, no dudó en ordenar a varios monjes de Constantinopla, y más tarde, ya en el destierro, reclutó a otros para su misión de Fenicia. Entretanto, refiere Calínico, «ejerciendo su solicitud para con las necesidades materiales de los religiosos, no se cansaba de clamar a sus oídos: 'Tendréis que dar cuenta de esconderos y no poner vuestra lámpara sobre el candelero. Al rehusar la ordenación, sois causa de que otros sean ordenados, personas de quienes nada sabemos'. De hecho, mientras era ordenado un monje que no quería que el obispo le impusiera las manos, le había mordido un dedo» [84].

¿Concluiremos de todo esto que Juan Crisóstomo enseñaba que el apostolado misionero es «la corona de la vida monásti-

tiano en el mundo fuera incompatible con la salvación eterna. Cierto que el tratado *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, obra de juventud, contiene algunas expresiones radicales; mas la única cosa que su autor realmente deseaba era que todos los cristianos del mundo imitaran a los monjes tanto como se lo permitiera su estado de vida, esto es, exceptuando la castidad perfecta y la pobreza radical.

[83] *De compunctione* 1,6.

[84] *Vita Hypatii* 11.

ca»? [85] Lo único que nos consta es que asoció cierto número de monjes a su ministerio: dos en calidad de obispos, siete como sacerdotes y un número mayor, imposible de fijar, que trabajaban en las misiones de Fenicia. ¿Pero quiénes eran tales monjes? No olvidemos, en efecto, que el vocablo *monachos* era muy ambiguo. Pero aun en el caso de que fueran verdaderos anacoretas o cenobitas, resulta perfectamente comprensible que un obispo celoso necesitado de buenos colaboradores recurriera a la ordenación de unos cuantos monjes para remediar las necesidades de la Iglesia, sin que esto constituyera en modo alguno un intento de desviar el monacato de su orientación primigenia. En Siria existía un monacato dedicado al ascetismo, la meditación de la Escritura y la oración. Y San Juan Crisóstomo no sólo conoció a estos monjes y vivió por algún tiempo entre ellos, sino que siguió admirándolos, alabándolos y proponiéndolos frecuentemente como modelos de virtud cristiana a los otros fieles. Estaba persuadido de que su vida tenía un profundo sentido eclesial: con su renuncia, sus austeridades, sus virtudes y sus oraciones ejercían un poderoso y bienhechor influjo en la Iglesia entera a través de la invisible pero extremadamente poderosa irradiación de la santidad.

[85] La expresión es de Ivo Auf der Maur *(Mönchtum...* p.162). A mi juicio, el autor solicita no pocos de los textos que aduce en apoyo de su tesis. Sólo en un par de lugares lamenta el Crisóstomo que los mejores cristianos se retiran a la soledad, en vez de permanecer en el mundo edificando a sus conciudadanos con su buen ejemplo; pero esto puede explicarse como exageración retórica pasajera. Véase la severa crítica de la tesis de Auf der Maur publicada por A. Louf en CollC 23 (1961) 116-118.

CAPÍTULO V

LOS MONJES EN PALESTINA, SINAI, PERSIA, ARMENIA Y GEORGIA

Principios del monacato en Palestina

El país de Jesús, la Tierra Santa por antonomasia, ocupa un lugar muy destacado en la historia del monacato primitivo [1]. Su dignidad incomparable atraía irresistiblemente gran número de anacoretas y cenobitas procedentes de todos los rincones del mundo cristiano. Los más eran peregrinos deseosos de venerar los santos lugares; no pocos afincaban en Palestina más o menos definitivamente. «De la India, de Persia y Etiopía recibimos diariamente turbas de monjes», escribía a Leta San Jerónimo desde su monasterio de Belén [2]; y en la descripción de los funerales de Santa Paula menciona la asistencia de «enjambres de monjes», que «entonaban himnos en diversas lenguas» [3]. Desde sus mismos orígenes fue el monacato palestino poliglota e internacional.

¿Hase de considerar a San Hilarión como el primer monje de Tierra Santa? Ya queda dicho que el monacato, si hemos de creer a San Jerónimo, empezó con él tanto en Siria como en Palestina. Pero ¿qué puede sacarse en limpio de la *Vida de Hilarión*, tan llena de fábulas y elementos novelísticos? «En Egipto tenía el Señor al viejo Antonio—leemos—; en Palestina, al joven Hilarión» [4]. Es una frase significativa. Jerónimo, evidentemente, quiere dar al monacato palestino un héroe comparable al gran San Antonio de Egipto. En efecto, según refiere el mismo Jerónimo, Hilarión, nacido cerca de Gaza y educado en Alejandría durante la persecución de Diocleciano, se convirtió al cristianismo a la edad de quince años y se hizo discípulo de San Antonio en el desierto. Una vez bien formado monásticamente en la doctrina y los ejemplos del célebre anacoreta, regresó a su país y empezó a vivir como ermitaño no lejos de Majuma de Gaza, en un desierto infes-

[1] Para el monacato en Palestina, véase D. J. CHITTY, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford 1966), y ST. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* t.2: *Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im vierten Jahrhundert* (Maguncia 1913). Véase bibliografía sobre los monjes más sobresalientes más abajo, en su lugar correspondiente.

[2] *Ep.* 107,2.

[3] *Ep.* 108,29.

[4] *Vita Hilarionis* 14.

tado de bandidos que se extendía entre una laguna y el mar. Al cabo de veintidós años de duro ascetismo y morosa meditación de las Escrituras, su fama de santo le atrajo gran número de discípulos, procedentes de Siria y Egipto, algunos de los cuales eran todavía catecúmenos. Si hemos de prestar fe a San Jerónimo, el año 330 marca con exactitud el principio del monacato en Palestina y Siria; pero ya hemos visto anteriormente en qué sentido hay que tomar la afirmación del biógrafo de San Hilarión. No se trata del principio del monacato en aquellas regiones, sino de la introducción de la vida monástica según la concebían y practicaban los coptos. El género de monacato fundado por Hilarión cerca de Majuma hacia el año 330 sería muy semejante al que estaba vigente en la colonia anacorética de Pispir bajo la égida de Antonio, aunque Jerónimo nos hable de un «monasterio» habitado por «una multitud de hermanos»[5]. Tantos fueron los monjes que se congregaron en torno a Hilarión, que éste, anacoreta convencido y decidido a vivir y morir como tal, huyó a otra parte en busca de paz y recogimiento. Después de peregrinar a través de varios países, desembarcó finalmente en Chipre, donde murió en 371, a la edad de ochenta años.

Cuenta San Jerónimo que el ejemplo de San Hilarión promovió la fundación de «innumerables monasterios» en toda Palestina[6]; pero no nos dice sus nombres, ni precisa los lugares en que se levantaban, ni nos habla de su organización interna. Con todo, es más que probable que el vocablo «monasterio» deba interpretarse aquí, como en tantos otros pasajes de la obra de Jerónimo, en el sentido de «celda» o habitación de un solitario o de unos pocos monjes. Lo incontestable es que, a lo largo de los siglos IV y V, Palestina se fue cubriendo de ermitas, pequeñas colonias de anacoretas, cenobios y lauras, hasta alcanzar una población monástica tan densa como variada y poliglota. Si este monacato fue en su origen una importación de Egipto o brotó espontáneamente en el país, es imposible determinarlo, al menos de momento. Pero parece que también Palestina, como las restantes regiones del mundo cristiano, tendría su propio monacato autóctono, que se desarrollaría a la par de otras formas monásticas, originarias no sólo de Egipto, patria privilegiada de los monjes, sino también de Siria, Mesopotamia e incluso Roma, como vamos a ver más adelante.

Cuando Egeria, la egregia peregrina, visitó los lugares bí-

[5] Ibid., 29.
[6] Ibid., 24.

blicos hacia el año 390, encontróse con monjes casi en todas partes. Habla, por ejemplo, de los «santos varones» que formaban una colonia en torno a una iglesia en las inmediaciones del monte Nebó, al lado de una fresca y límpida fuente cuyo origen atribuían a un milagro obrado por Moisés [7]. Otro grupo de anacoretas que le interesó especialmente vivía en el vergel de San Juan Bautista, en Aenón, donde fluye todavía el agua en la que el santo profeta solía bautizar a los penitentes [8]. Un «santo» ermitaño moraba en el valle de Corra, en el lugar mismo en que el profeta Elías recibía su ración de pan diaria del pico de un cuervo [9]. Numerosos monjes llevaban vida solitaria en las cercanías del pozo de Jacob [10], etc.

Pero lo que mayormente nos interesa aquí es lo que refiere Egeria acerca de los *monazontes* y las *parthenae*. Los tales aparecen en la segunda parte de su *Itinerarium*, en las páginas dedicadas a la descripción de Jerusalén y sus santuarios. Desgraciadamente, sólo se nos dice que llevaban vida ascética y que representaban un papel importante en la liturgia de la «Anástasis», o iglesia de la Resurrección [11]. No está claro si vivían ya formando comunidades, como consta años más adelante, en tiempos del peregrino Euquerio, cuando moraban en torno a la iglesia del cenáculo, en lo alto del monte Sión [12]; pero parece que sí, pues se nos dice que «bajaban» para los oficios que se celebraban en la «Anástasis» [13].

Por fortuna, otras fuentes históricas son bastante más explícitas cuando se trata de tales ascetas, que bien pudieran constituir la primera manifestación autóctona del monacato palestino. San Cirilo de Jerusalén, por ejemplo, se dirige a veces en sus catequesis a la «cohorte de *monazontes* y vírgenes». Le preocupa su marcado encratismo, sus posibles y peligrosas exageraciones en materia de ascesis. «Aunque guardéis perfectamente la castidad—les advierte—, no os insolentéis contra los que por el matrimonio son inferiores a vosotros. 'Honroso es el matrimonio y el lecho casto', como dice el Apóstol» [14]. Y más adelante: «Sobre los manjares oíd lo que debemos guardar, pues son también muchos los que caen en esto... Nosotros no ayunamos ni nos abstenemos de carne y vino porque creamos que sean cosas execrables... No despreciéis, pues, a los que tienen que comer y alimentarse a causa

[7] *Itinerarium* 10-11.
[8] Ibid., 15.
[9] Ibid., 16.
[10] Ibid., 21.
[11] Ibid., 24.
[12] *De situ Hierolosymitanae urbis*: CSEL 39,125-126.
[13] *Itinerarium* 24.
[14] *Catechesis* 4,25: MG 33,488. Citando Heb 13,4.

de la flaqueza del cuerpo, ni reprendáis a los que tienen que tomar un poco de vino a causa del estómago y sus frecuentes debilidades; no los tengáis por pecadores. No aborrezcáis tampoco las carnes como cosa mala... Los que os abstenéis de manjares, no lo hagáis creídos que son cosa abominable, porque no conseguiríais premio ninguno. Despreciadlos, aun siendo buenos, a causa de los bienes que os esperan, que son mucho mejores» [15].

Más numerosos que los que vivían en los alrededores del cenáculo eran los que moraban en el monte de los Olivos. Este, a fines del siglo IV, y tal vez antes, se había convertido en uno de los *hauts lieux* del mundo cristiano. Habitaba el monte de los Olivos, en efecto, una numerosísima y heterogénea multitud monástica, tanto femenina como masculina. En el monte de los Olivos, como veremos más adelante, afincaron tanto Melania la Vieja, con su capellán Rufino de Aquilea, como Melania la Joven, Piniano y su capellán Geroncio. Desde el año 386 al 388 vivió también en el monte de los Olivos un monje que más tarde fue obispo e historiador, llamado Paladio, quien nos ha conservado el recuerdo de Inocencio y Adolio: el primero, que era sacerdote, ejercía las funciones de jefe de colonia eremítica, mientras que el segundo se encargaba de despertar todas las noches a los ascetas, tocando de puerta en puerta las de sus celdas, para que acudieran a las vigilias nocturnas [16].

Al decir de L. Duchesne, fueron los *monazontes* y las *parthenae* «una excrecencia del antiguo ascetismo local» [17]. H. Pétré piensa que formaban una institución «un poco diferente» del monacato propiamente dicho y los identifica con los *apotactitae viri et feminae* [18]. En realidad, eran los primitivos ascetas locales evolucionados hasta tal punto, que puede decirse que llevaban una auténtica vida monástica. Practicaban la castidad perfecta y una ascesis muy rigurosa, especialmente por lo que se refiere al ayuno y la abstinencia. A lo largo de todo el año no comían más que una sola vez al día. No bebían vino ni tomaban carne. Muchos, durante la cuaresma, ayunaban la semana entera; no tomaban alimento más que una vez el sábado y otra el domingo, después de comulgar. Sólo los que carecían de suficiente salud rompían el ayuno una o dos veces durante la semana; algunos incluso tomaban alimento todos los días después de la puesta del sol. Su abstinencia

[15] Ibid., 4,27 col.489.
[16] P. Deseille, *L'Évangile au Désert* (París 1965) p.48-49.
[17] *Histoire ancienne de l'Église* t.2 (París 1907) p.505.
[18] *Éthérie, Journal de voyage:* SC 21, p.88 y 188, nota 4.

cuaresmal era aún mayor: no tocaban ni pan, ni verduras, ni fruta; se contentaban con un puñado de harina y agua [19]. Como se ve, nada tenían que envidiar a los monjes del desierto en tales materias. Su dedicación a la oración era asimismo admirable. Llevaban una vida litúrgica plena, incomparablemente más notable que la de los ermitaños. Pero lo que sobre todo les da derecho a ser contados entre los auténticos monjes, y más especialmente entre los sarabaítas, es su separación física del mundo—vivían en las afueras de la ciudad—, el carácter público e irrevocable de su consagración a Dios y, muy probablemente, el hábito distintivo con que se cubrían. Todo esto parece seguro. Mas ¿eran los *monazontes* y las *parthenae* anteriores a los monjes que llegaron a Palestina de países extranjeros o, por el contrario, fue este monacato de importación el que indujo, por vía de imitación, a los ascetas palestinos a organizarse y llevar vida monástica? Sea de ello lo que fuere, no se puede dudar que, más o menos pronto, tuvo Palestina su propio monacato autóctono.

Lauras, cenobios y monjes egregios

La más característica manifestación del monacato palestino no fueron los *monazontes*, ni los ermitaños, ni los monasterios cenobíticos—formas de ascetismo que se encuentran también en cualquier otro país—: fueron las lauras. La laura requiere especial atención del historiador. Cirilo de Escitópolis, uno de los mejores hagiógrafos de lengua griega, nos servirá de guía en su investigación [20].

Casiano, buen conocedor del tema, ya que se había hecho monje en Belén, escribe que «en Palestina, cerca del caserío de Tecoa, patria del profeta Amós, se abre una vastísima soledad que se extiende, por una parte, hasta la zona arábiga, y por otra, hasta el mar Muerto» [21]. Es el desierto de Judá.

[19] A. LAMBERT, *Apotactites*... col.2613.

[20] Originario de Escitópolis, capital de la Palestina II, se hizo monje en un cenobio de su ciudad en 543. Pasó a la laura de San Eutimio en 544; en 545, a la Nueva Laura, y en 557, a la Gran Laura de San Sabas. Para escribir la *Vida* de San Eutimio se sirvió de la tradición oral: lo que le refirieron los «padres graves», casi contemporáneos del santo y discípulos de San Sabas, y particularmente lo que pudo recoger de labios del monje Ciriaco, quien había ingresado en la laura de Eutimio en 475, esto es, dos años después de la muerte del santo. A San Sabas lo había visto personalmente Cirilo cuando era niño y el santo contaba noventa y tres años de edad; para la redacción de su *Vida* tuvo que acudir a los recuerdos de los mismos «padres graves» que le contaron la de San Eutimio, quienes, en el caso de Sabas, habían sido testigos oculares de la mayor parte de cosas que Cirilo consignó por escrito. En ambos casos se sirvió también el hagiógrafo de documentos de archivo y de relatos compuestos para la liturgia. Cirilo redactó asimismo, aunque más brevemente, las semblanzas biográficas de otros cinco monjes ilustres. Existe una edición crítica de todos estos escritos: E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis:* TU 49,2 (Leipzig 1939); una moderna traducción francesa, copiosamente anotada, fue publicada por A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* t.3: *Les moines de Palestine* (París 1962-1963).

[21] *Collationes* 6,1.

El contraste entre la Palestina agrícola, con sus huertas y viñas, y el yermo inmediato, está cargado de simbolismo. «Desde lo alto del monte de los Olivos se ve extenderse el desierto, sus colinas de tierra parda y sus derrumbaderos de peñas rojizas. ¿Qué mejor imagen podría hallarse de la precariedad de los bienes de este mundo y de sus placeres? La vida en el desierto se convierte en el símbolo, casi necesario, del desprendimiento cristiano» [22]. Ya antes del cristianismo y en los primeros tiempos de la Iglesia floreció en el desierto de Judá la llamada comunidad de Qumrân. A fines del siglo III, según testimonio de un documento antiguo, aparece en él la vida monástica cristiana, con los anacoretas que, huyendo de las persecuciones, habían trocado su patria por el desierto y se habían diseminado entre la maleza, en las inmediaciones del mar Muerto [23]. Más adelante, Casiano, siempre pródigo en alabar a los ascetas orientales, califica a los solitarios del desierto de Judá de «monjes de vida muy ajustada y de gran santidad» [24]. Y sucedió lo que en todas partes. Los solitarios se fueron agrupando en torno a maestros insignes por su virtud, su doctrina y su discreción de espíritus. Se formaron colonias de anacoretas. Y surgieron las lauras.

Laura es un vocablo griego que significa originariamente «camino estrecho», «desfiladero», «barranco». La típica laura palestina estaba situada, en efecto, en alguna quebrada estrecha, en el repecho desnudo o escasamente cubierto de vegetación de una montaña escarpada. El nombre del terreno en que se levantaba vino a significar la institución.

El contorno de la laura clásica no puede ser más característico y pintoresco. Los edificios centrales se apoyan en la peña de la quebrada, cuando no están excavados en ella; a veces se hallan dispuestos en forma escalonada. Esparcidas a su alrededor se ven las celdas de los solitarios. Estos permanecían en sus pequeñas moradas individuales durante toda la semana. En ellas oraban, leían—si sabían leer—, meditaban practicaban el ascetismo y trabajaban. En las lauras excavadas en la roca las celdas eran a menudo simples grietas; en las situadas en un llano, estaban construidas con ladrillos o adobes. De ordinario constaban de dos habitaciones: un vestíbulo y una pequeña cámara interior [25]. El núcleo central estaba compuesto de una iglesia, una sala de reuniones, un horno, un

[22] M. du Buit, *Note sur la Palestine byzantine et sur le désert monastique*, en A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient* t.3/1 p.47.
[23] *Vita S. Charitonis* 8: MG 115,900.
[24] *Collationes* 6,1.
[25] V. Corbo, *L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino*, en *Il monachesimo orientale* (Roma 1958) p.237.

almacén y, por lo común, un establo. A veces la iglesia no era otra cosa que una amplia gruta más o menos reformada. Tampoco faltaba una hospedería, en la que acogían a peregrinos y viandantes.

Todos los sábados se reunían los solitarios de la laura en los edificios centrales. Se preparaban para la sinaxis dominical. Tomaban parte en ella. Y acto seguido tenían una comida comunitaria. Antes de regresar a sus respectivas ermitas, el procurador de la laura les proporcionaba juncos y hojas de palmera para el trabajo manual de la semana. Con estos elementos fabricaban cuerdas, cestas, esteras y otras cosas por el estilo, que luego se vendían en los mercados. Cuando la necesidad o conveniencia lo aconsejaban, los monjes trabajaban de albañiles en la construcción de nuevos edificios o reparación de los existentes. El higumeno distribuía entre ellos los oficios de mayordomo, hospedero, cocinero, panadero y mulatero.

Hasta aquí apenas se habrá notado diversidad alguna entre la organización de las lauras palestinas y la de las colonias anacoréticas de Egipto, como las de Escete y Nitria. La principal diferencia radicaba en que, en las lauras, había una unión mucho más estrecha entre los solitarios que las formaban, su vida estaba mucho más reglamentada; todos estaban sometidos a la autoridad del higumeno; y, en los sábados y domingos, practicaban la vida comunitaria. Todos los anacoretas, además, habían recibido previamente una cumplida formación espiritual, por lo común en un cenobio más o menos estrechamente relacionado con la laura.

El primer fundador de lauras fue un monje originario de Licaonia, llamado Charitón [26]. A él se debe la Laura por antonomasia, situada en wadi Phara; fue llamada así por el áspero y pintoresco barranco que la albergaba, a unos catorce kilómetros de Jerusalén. Su fundación tuvo lugar hacia el año 330, es decir, por el mismo tiempo en que San Hilarión empezaba su obra monástica en la región de Gaza. San Charitón fundó otras dos lauras: una en el monte de las Tentaciones, cerca de Jericó; la otra se llamó la laura de Suca, y estaba situada al sur de Belén. Las tres lauras nacieron espontáneamente, sin que San Charitón se lo propusiera. Lo que él buscaba era la soledad con Dios, nada más. Pero doquiera establecía su ermita, afluían numerosos discípulos y se formaba la laura.

[26] Para San Charitón, véase el excelente artículo de G. GARITTE, *Chariton (Saint)*: DHGE 12, 421-423.

Un buen día del año 405-406 ingresó en la laura de Phara un joven sacerdote armenio, nacido en Metilene en 377. Se llamaba Eutimio [27]. La vida monástica no era nada nuevo para él: había sido visitador de los monasterios de su ciudad natal por encargo del obispo. En Phara trabó estrecha amistad con otro monje, Teoctisto. Se comunicaban sus pensamientos, sus experiencias. Al cabo de cinco años sintieron ambos la necesidad de vivir en mayor soledad. Abandonaron la laura y se internaron en el desierto de Katila, entre Jerusalén y Jericó. No les dejaron en paz quienes pretendían unírseles. Estos llegaron a ser tan numerosos que Teoctisto, a ruegos de Eutimio, se convirtió en higumeno de un cenobio. Eutimio, por su parte, quiso permanecer fiel a la vocación eremítica que tan profundamente sentía, y siguió morando en una gruta que le servía tanto de celda como de oratorio. Pero las visitas de los hermanos que acudían a confesarle sus «pensamientos» y recibir sus consejos, se hicieron muy frecuentes, y Eutimio se vio obligado a abandonar el lugar. Peregrinó. Lo hallamos de nuevo en el monte Marda, y más tarde en Karpabaricha. En ambos lugares dio origen a agrupaciones monásticas. Es el sino de los santos monjes: buscan una soledad cada vez más completa, pero en todas partes, por mucho que se escondan, los persiguen quienes pretenden hacerse sus discípulos. Al fin, dándose cuenta probablemente de la inutilidad de intentar otras fugas, dijo Eutimio a su fiel discípulo Domiciano: «Hijo mío, vámonos a ver al santo Teoctisto y a sus hermanos». Así lo hicieron. Y a unos seis kilómetros del cenobio de Teoctisto fundó Eutimio la laura que posteriormente adoptó su nombre. Ambos amigos—Eutimio y Teoctisto—colaboraron desde entonces en perfecto acuerdo en la formación espiritual de numerosos monjes. Todos ellos debían pasar unos años en el cenobio de Teoctisto antes de ocupar una celda individual en la laura de Eutimio. Era una ley que no admitía excepciones. Otra práctica notable consistía en que los monjes pasaran la cuaresma en el desierto, completamente solos.

La dirección de la laura no fue óbice para que Eutimio tomara parte activa en las contiendas dogmáticas que tuvieron lugar entre el concilio de Efeso (431) y el de Calcedonia (451). Aunque de formación teológica muy limitada, poseía Eutimio el sentido de la ortodoxia, que defendía contra sus

[27] Para San Eutimio el Grande, véase sobre todo J. DARROUZÈS, *Euthyme le Grand*: DS 4,1720-1722, y R. GÉNIER, *Vie de saint Euthyme le Grand (377-473): les moines et l'Église en Palestine au Vᵉ siècle* (París 1909).

atacantes sin abandonar la celda. Su gran influencia mantuvo en el recto camino de la fe a la aristocracia de Jerusalén—incluida la emperatriz Eudoxia, viuda de Teodosio II—, así como también a amplios sectores del mundo monástico. Murió el 20 de enero del año 473, con fama de santo obrador de milagros y adivino del porvenir. Su cuerpo fue honrosamente enterrado en la misma gruta que le sirviera de morada. Años más tarde su laura se convirtió en cenobio.

San Eutimio, llamado el Grande, ejerció poderosa influencia en el monacato palestino. Con su ejemplo y enseñanza contribuyó a la propagación del sistema semieremítico de las lauras. Desde entonces la inmensa mayoría de solitarios vivió en dependencia de una laura, bajo la jurisdicción más o menos carismática de un higumeno distinguido por sus virtudes y discreción de espíritus. La importancia de Eutimio para el monacato de Palestina resalta sobre todo del magnífico florecimiento de instituciones monásticas debidas a sus discípulos, muy especialmente a San Sabas.

Cirilo de Escitópolis ha referido con entusiasmo y no pocos pormenores la vida de Sabas, su «padre en la vida monástica», según propia estimación [28]. Sabas era capadocio, natural de Mutalaska, donde había nacido en 439. A la temprana edad de ocho años ingresa en el monasterio de Flavianae. A los dieciocho se dirige, como tantos otros monjes, a la tierra de promisión, Palestina. Elpidio lo recibe en el cenobio de Passarion, pero Sabas desea formar parte de la laura del varón de Dios Eutimio. Refiere Cirilo de Escitópolis:

> «El venerable Eutimio lo aceptó y, después de confiarlo por un tiempo a su discípulo Domiciano, lo llamó y le dijo: 'No es conveniente para ti, siendo tan joven, que permanezcas en la laura; es mejor para los mozos vivir en el cenobio'. El venerable Eutimio, efectivamente, tenía cuidado en no permitir que un joven imberbe permaneciera en su laura, a causa de las maniobras del demonio. Por eso lo mandó al bienaventurado Teoctisto con uno de los hermanos, encargándole que le dijera: 'Recibe a este joven y mira por él, porque estoy persuadido de que un día brillará en la vida monástica'» [29].

Al cabo de un tiempo, en 466, fue considerado Sabas como monje bien formado y se le permitió vivir como anacoreta no lejos del cenobio de Teoctisto. Ya formaba parte de una laura. Pero, según la costumbre de Eutimio, empezó a adentrarse en el gran desierto todos los años el primer domingo después de Epifanía y no regresa hasta el domingo de Ramos. Más adelante,

[28] No existe ninguna biografía moderna de San Sabas. Se puede acudir al artículo *Sabas* del DACL 15,189-211.
[29] *Vita Euthymii* 31. Cf. *Vita Sabae* 7.

se retiró al desierto oriental del santo varón Gerásimo, que brillaba por aquel entonces como una antorcha y sembraba en el desierto del Jordán las semillas de su piedad» [30]. En 478 fue a vivir como ermitaño en la cañada de Siloam, donde, al cabo de cinco años, empezó la fundación de la llamada Gran Laura. No terminaron aquí sus peregrinaciones por el desierto. Ordenado sacerdote en 490, fundó Castellion y algunas otras agrupaciones monásticas. Pero tales actividades desbordan los límites cronológicos fijados a la presente obra. Sabas, que llegó a ser archimandrita o superior general de los ermitaños del patriarcado de Jerusalén, falleció en olor de santidad el año 523.

Como su maestro Eutimio, había contribuido más que nadie a cimentar la tradición de que todo solitario debe formarse previamente en un cenobio. Escribe a este respecto Cirilo de Escitópolis:

> «Cuando nuestro padre Sabas recibía a seglares que deseaban renunciar al mundo, no les permitía morar en Castellion o en una celda de la laura, sino que, habiendo fundado un pequeño cenobio al norte de la laura, puso en él a varones austeros y vigilantes, y obligaba a vivir allí a los que renunciaban al mundo hasta que hubiesen aprendido el salterio y el oficio canónico y hubiesen sido formados en la disciplina monástica. Repetía sin cesar: 'El monje recluso en una celda debe estar dotado del discernimiento [de espíritus] y ser celoso, buen luchador, vigilante, sobrio, modesto, apto para enseñar sin tener él mismo necesidad de ser enseñado, capaz de frenar todos los miembros de su cuerpo y vigilar estrictamente sus pensamientos'... Con tales principios de conducta y doctrina, nuestro padre Sabas no permitía que ningún [joven] imberbe residiera en su comunidad... Si alguna vez quiso recibir a un joven barbilampiño, no llegado aún a la edad adulta, que deseara hacerse monje, le daba la bienvenida y lo enviaba al tres veces bienaventurado abad Teodosio, quien... había afincado a unos treinta y cinco estadios de la laura en dirección a occidente y, con la ayuda de Cristo, había fundado un cenobio muy famoso» [31].

El caso de Juan Hesicasta nos proporciona un ejemplo concreto de la manera como formaba Sabas a sus ermitaños. Cuando en 491 ingresó Juan en la Gran Laura a los treinta y ocho años, no sólo había fundado una comunidad monástica en su propia ciudad de Nicópolis (Armenia), sino que había recibido la ordenación episcopal. Pero es muy probable que Juan no revelara a nadie su condición de obispo. En todo caso, Sabas lo recibió como si se tratara de un principiante y lo colocó bajo las órdenes del encargado de la casa para que lo empleara en el servicio de la comunidad. Juan obedecía como el que más: iba

30 *Vita Sabae* 12.
31 Ibid., 28-29.

por agua, guisaba el condumio de los albañiles, ayudaba a acarrear piedras... Más tarde lo hallamos junto a Sabas en la fundación de Castellion. Desempeñó los cargos de hospedero y cocinero. Sólo al término de dos años de constante prueba se le permitió ocupar su propia celda en la soledad [32].

Hemos visto cómo San Sabas aludía al «tres veces bienaventurado» abad Teodosio. La vida de este higumeno nos es conocida gracias a un corto relato hagiográfico debido a la diligencia de Cirilo de Escitópolis, así como también a un panegírico que compuso Teodoro de Petra [33]. Entre los años 460 y 470 reunió Teodosio una comunidad cenobítica de cuatrocientos monjes en el monasterio de Deir Dôsi, en el desierto de Judá. Además de los edificios y dependencias propios de todo cenobio grande, poseía la comunidad un hogar para monjes ancianos, una hospedería para visitantes y pobres del distrito y un hospital en Jericó. Es, por lo tanto, evidente que se concedía un lugar importante al ejercicio de las obras de misericordia. Como los monjes pertenecían a diversas nacionalidades y hablaban varios idiomas, había una iglesia espaciosa en la que los oficios se celebraban en griego, y otros tres oratorios en los que los diferentes grupos étnicos comenzaban la sinaxis en su propia lengua; sólo al empezar la anáfora se reunían todos los monjes en la iglesia para continuar la sagrada liturgia en griego y recibir juntos la comunión. Es interesante notar que en el mencionado panegírico de Teodosio se halla un pasaje en el que se ha querido descubrir la primera mención de una «clínica psiquiátrica» [34]. En realidad, había establecido Teodosio en su vasto cenobio un «lugar de reposo» en el que muy caritativamente reunía y cuidaba a los ermitaños que, no habiendo recibido una verdadera formación monástica al lado de un padre espiritual, habían practicado exageradas formas de ascetismo y sufrían consecuentemente perturbaciones psíquicas. El número de tales monjes era tan elevado, que constituían una especie de comunidad aparte dentro de la gran comunidad cenobítica. Pero nada se nos dice del tipo de síntomas psíquicos que presentaban ni de los métodos terapéuticos que se empleaban para curarlos. Teodosio falleció santamente en 529, a la avanzada edad de ciento cinco años. Como el patriarca de Jerusalén había dado

[32] *Vita Ioannis Hesychastae* 5-6.

[33] La *Vida de San Teodosio*, de Cirilo de Escitópolis, fue editada por E. Schwartz, en la obra citada en la nota 20, y el panegírico del mismo santo, compuesto por Teodoro de Petra, por H. Usener, *Der heilige Theodosios, Schriften des Theodoros und Kyrillos* (Leipzig 1890). La traducción francesa de ambos textos—el segundo bastante mejorado—puede verse en A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient* t.3-3.

[34] Véase P. Canivet, *Erreurs de spiritualité et troubles psychiques*: RSR 50 (1962) 161-205. El pasaje de Teodoro de Petra en cuestión puede verse en H. Usener, *Der heilige Theodosios*... p.41-44.

jurisdicción a su amigo Sabas sobre todas las lauras de su diócesis, así había colocado a Teodosio al frente de todos los cenobios. Por lo que se ve, había entonces en Palestina tantos monjes y monasterios, que se tenía necesidad de superiores generales para mantener el orden y la buena armonía.

De los ejemplos precedentes se deduce claramente que en Palestina los monasterios cenobíticos solían ser simples auxiliares de la vida anacorética. No parece que se estimara la vida comunitaria por sí misma. El monje era considerado como un solitario. La razón de ser de los cenobios era la formación de solitarios. Servían de palestra donde ejercitarse en la virtud antes de emprender el singular combate del desierto. Y también de refugio donde retirarse si salían mal parados en la lucha. Eran, sobre todo, una escuela, una especie de noviciado. San Sabas llama al cenobio la flor de la vida monástica: «La flor precede al fruto; así la vida común precede la del anacoreta» [35]. El fruto de la vida monástica es el solitario recluido en su propia celda del desierto. El mismo Sabas quería dar a entender la enorme diferencia que existía entre cenobitas y anacoretas cuando decía a Teodosio: «Señor abad, tú eres un higumeno de muchachos, mientras que yo soy un higumeno de higumenos, ya que cada uno de mis subordinados es dueño de sí mismo e higumeno de su propia celda» [36]. Y no le faltaba razón.

La celda, con todo, no constituía el último grado de la perfección monástica. Para muchos monjes era también una escuela preparatoria para abrazar un género de vida todavía más solitario. Hemos visto en las vidas de Eutimio y Sabas cómo los anacoretas más aguerridos solían penetrar en lo más secreto del desierto durante el lapso de tiempo que media entre la octava de Epifanía y el domingo de Ramos. A lo largo de aquellas semanas podían gozar de la soledad más completa, se alimentaban de lo que la Providencia les ponía al alcance en tan inhóspitos parajes y se dedicaban por entero a la meditación y la oración. Para algunos anacoretas esta experiencia anual y efímera acabó por convertirse en una manera estable de vivir: se quedaron finalmente en el gran desierto como ermitaños en el sentido más propio del vocablo. Pero lo más normal era que no permanecieran solos durante mucho tiempo: acudían discípulos, se formaban agrupaciones y la ermita original se convertía en el centro de un cenobio o de una laura.

No vamos a intentar establecer aquí una lista de todos los grupos monásticos—cenobíticos o anacoréticos—que florecieron

[35] *Vita Ioannis Hesychastae* 6.
[36] *Vita Sabae* 45.

en Palestina durante los siglos que nos ocupan [37]. Mencionemos siquiera algunos de ellos para dar una idea de la densidad y variedad étnica y lingüística de la población monástica, realmente internacional, que cubría el país de Jesús.

San Epifanio († 403), nacido en las cercanías de Gaza, fue uno de los más entusiastas promotores de la vida monástica en Palestina. Después de visitar a los más renombrados Padres del yermo egipcio, fundó un monasterio cerca de su aldea natal hacia el año 335 y lo gobernó durante más de treinta años, hasta que los obispos de Chipre lo eligieron para ocupar la sede metropolitana de la isla.

Al monte de los Olivos—transformado en monte de los anacoretas—llegó en 373 o en la primavera siguiente una dama inmensamente rica y de la más rancia nobleza romana, Melania la Vieja, seguida más tarde por su capellán, Rufino de Aquilea, para levantar dos monasterios. Unos veinte años más tarde, Melania la Joven seguía el ejemplo de su abuela y llevaba vida monástica en el monte de los Olivos, donde mandó edificar varios monasterios. Pero tales fundaciones, así como también las llevadas a cabo en Belén por otra patricia romana, Paula, y su capellán, San Jerónimo, en 389, pertenecen propiamente a la historia del monacato latino y nos ocuparemos de ellas más adelante.

En Belén, además de los fundados por Santa Paula, existían otros cenobios. En uno de ellos había ingresado Casiano, el inmortal autor de las *Colaciones*. Otro fue erigido hacia el año 456 por Marciano, tal vez el mismo Marciano a quien se atribuye una serie de escritos ascéticos [38].

Pedro Ibero († 488), noble georgiano y obispo monofisita, había abrazado, siendo aún joven, el instituto monástico en Jerusalén. Mucho más tarde fundó el monasterio georgiano de la Ciudad Santa, cerca de la torre de David, y otros cenobios en diversos parajes.

La proliferación de monasterios en Palestina, particularmente en el desierto de Judá, está directa o indirectamente relacionada con San Eutimio. Así, por ejemplo, Martirio († 480) y Elías († 518), monjes de Nitria, se refugiaron en la laura de Eutimio durante las persecuciones originadas por las tremen-

[37] Existen varios catálogos de establecimientos monásticos de Palestina, pero ninguno parece enteramente satisfactorio. Véase, por ejemplo, el *Repertoire*, de S. VAILHÉ: Revue de l'Orient chrétien (1899-1900); R. GÉNIER, *Vie de saint Euthyme...*, etc. Un mapa de los lugares monásticos del desierto de Judá, debido a Michel du Buit, ha sido publicado por A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* t.3-1, frente a la página 149; su explicación se hallará en las p.146-149.

[38] J. KIRCHMEYER, *Le moine Marcien (de Bethléem?)*: SP 5, TU 80 (Berlín 1962) 241-359; ID., *Le Peri asketicou biou de l'abbé Marcien*: Le Muséon 75 (1962) 357-365.

das contiendas teológicas de la época. Ambos se convirtieron en fundadores de monasterios y ocuparon, sucesivamente, la sede patriarcal de Jerusalén. Martirio, natural de Capadocia, fundó su monasterio no lejos de la laura de Eutimio. Elías, natural de Arabia, levantó dos cenobios cerca de Jericó, uno de los cuales fue llamado el monasterio «de los eunucos». A otros discípulos de Eutimio, Marino y Lucas, deben su origen los monasterios de Metopa, donde recibió su formación monástica el gran abad Teodosio. Gerásimo, un anacoreta que moraba a orillas del Jordán, acabó por fundar una comunidad cenobítica, a la que Eutimio solía enviar los postulantes «imberbes», todavía demasiado bisoños para luchar en la laura, después de la muerte de su gran amigo Teoctisto.

La vida monástica en la península del Sinaí

Los datos que poseemos acerca del monacato cristiano en la península sinaítica durante el remoto período que consideramos en la presente obra, son extremadamente escasos. Situada entre Egipto y Palestina—dos centros excepcionalmente activos del movimiento monástico—y escenario de acontecimientos bíblicos de primer orden, esta vasta y montañosa zona desértica no pudo menos de ofrecer adecuada morada a los monjes desde los tiempos más remotos. Si hemos de prestar fe al historiador Sozomeno, el primer monje del Sinaí fue cierto Silvano, solitario de Escete, quien levantó su eremitorio en los flancos de la santa montaña algo después del año 378 y antes de dirigirse a Palestina, donde fundó el monasterio de Gerara [39]. Pero es muy dudosa la adhesión que merece esta noticia de Sozomeno.

Mucho más digna de crédito parece la información que nos proporciona el tantas veces citado *Itinerarium* de la peregrina Egeria. La intrépida viajera no hubiera dejado de visitar por nada del mundo el monte en que Moisés recibió las tablas de la ley. Y al narrar su viaje sinaítico menciona diversos «monasterios» situados en las alturas y valles de los alrededores. Ahora bien, *monasterium* tiene con toda seguridad en este pasaje el sentido original de «morada del solitario». Se trata, pues, de ermitas, y no de cenobios. Dichas ermitas, según información de Egeria, se agrupaban en torno a una iglesia, servida por un monje sacerdote. Los anacoretas del Sinaí no desmerecían de

[39] *Historia ecclesiastica* 6,32.
Para los inicios monásticos en la península del Sinaí, véase, además de las obras de St. Schiwietz y D. J. Chitty (citadas en la nota 1), R. Devreesse, *Le christianisme dans la péninsule sinaitique, des origines à l'arrivée des musulmans:* Revue biblique 49 (1940) 205-223.

sus hermanos de otras regiones: trataron a Egeria *satis humane*, con toda amabilidad. La acompañaron en la penosa ascensión de la santa montaña, oyeron misa en su compañía en la iglesia que se levantaba en la cumbre, la llenaron de regalos y recuerdos *(eulogia)* y le mostraron gustosos los parajes relacionados con eventos de la historia de la salvación. Dice asimismo Egeria que los mencionados anacoretas cultivaban con grandes trabajos, en terreno tan rocoso, pequeñas huertas de frutales y hortalizas. De su relato se colige que por entonces toda la región estaba esmaltada de ermitas, más o menos agrupadas en torno a iglesias servidas por monjes sacerdotes [40]. Pero no se menciona ni un solo monasterio cenobítico.

Visitó Egeria la península del Sinaí hacia el año 390. A mitad del siglo v, una carta del emperador Marciano (450-457), dirigida a Macario, «obispo y archimandrita y a los demás monjes venerables de monte Sinaí», alude a «monasterios» levantados en la imponente cima rocosa [41]. Este texto no puede tomarse a la letra. Los «monasterios» eran en realidad simples ermitas. Y no consta que por aquel entonces hubiera en el Sinaí ningún obispo. El famoso cenobio de Santa Catalina, aún existente hoy día, fue fundado en el siglo vi por orden del emperador Justiniano, con la finalidad de reunir a los monjes de los alrededores y protegerlos tras sus fuertes murallas de las depredaciones de beduinos, bandidos y demás ralea.

Los inicios del monacato persa

Hasta aquí nos hemos movido dentro de las fronteras del Imperio romano. Pero el monacato traspasó dichas fronteras. Como lo han probado los historiadores de la Iglesia, el desarrollo del cristianismo fuera del Imperio fue acompañado siempre por una expansión paralela de la vida monástica.

La primera de las iglesias implantadas fuera de los inmensos territorios dominados por Roma, la de los sirios orientales de la Mesopotamia sasánida, se hallaba ya fuertemente establecida a principios del siglo iv [42]. A lo largo de la misma centuria continuó creciendo y desarrollándose, pese a las desfavorables condiciones políticas. El gobierno persa, en efecto, veía con malos ojos la propagación de una fe que estaba minando la unidad religiosa del pueblo. Después de la conversión de Constantino y del reconocimiento de la Iglesia por el Imperio roma-

[40] *Itinerarium* 3.

[41] ACO t.2-1 p.490-491. Véase J.-M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*: CSCO 310, Subsidia 36 (Lovaina 1970).

[42] Para los principios del monacato cristiano en Persia, véase sobre todo A Vööbus, *History...* t.1 p.2ª: *Asceticism and Monasticism in Persia* p.173-325.

no, las cosas empeoraron, pues los cristianos practicaban la religión oficial de la odiada Roma. Se hicieron todavía más sospechosos. Sapor II (309-379), uno de los mejores soberanos de la dinastía sasánida, se distinguió tanto por su oposición al Imperio romano como por la firme protección que concedió al mazdeísmo, la religión nacional de los persas. A lo largo de cuarenta años de su reinado, la minoría cristiana, en particular los clérigos, los ascetas y los monjes, fueron objeto de cruel persecución.

Por aquel entonces ya eran los monjes relativamente numerosos. Como en las vecinas regiones de lengua siríaca, los primeros en aparecer fueron los «hijos e hijas del pacto». Afraat, «el sabio persa», los menciona en sus obras. Algunos vivían enteramente solos, otros formaban pequeños grupos; se distinguían de los demás fieles por su manera de vestir; ejercían ciertas funciones—ignoramos cuáles—en el seno de las comunidades cristianas. Por lo que se refiere a los *ihidaie*, que también aparecen en los escritos de Afraat, parece seguro que no eran anacoretas en el sentido propio del nombre, sino ascetas que seguían viviendo en el mundo y sólo podían llamarse «solitarios» en cuanto habían renunciado al matrimonio.

Gracias a la colección de *Actas de mártires*, publicada por primera vez por Assemani en 1748, y de nuevo, en edición muy mejorada, por Bedjan en 1890-1897, podemos adentrarnos un poco en el remoto mundo del monacato persa. Es un monacato eremítico, anacorético. Los solitarios viven en grutas, en las montañas, en los desiertos, siempre lejos de las ciudades. *Mar* Miles visitó en el desierto a un *abila* («llorador», sinónimo de monje) que «vivía solo en una cueva» [43]. Los hermanos que abrazaban la vida monástica buscaban grutas para convertirlas en sus moradas [44]. A veces se reunían en pequeñas agrupaciones e incluso llegaban a formar nutridas colonias. En la leyenda de *mar* Iauna, por ejemplo, se lee que «había diez monjes» en determinado lugar, «y cada uno vivía a dos millas de su compañero» [45]. Y en uno de los documentos antiguos incorporados a la historia de Karka, metrópoli de la diócesis de Bet Garmai, se menciona una laura situada en las cercanías de dicha ciudad [46]. Algunos monjes, finalmente, adoptaron la ascesis itinerante de los giróvagos y atravesaban sin cesar el propio país y aun regiones muy distantes. Así vemos cómo algunos piden hospitalidad a los ermitaños de Egipto. «Sea cual

[43] *Acta martyrum et sanctorum*, ed. P. BEDJAN (París 1890-1897) t.2 p.265 y 268.
[44] Ibid., t.2 p.13.
[45] Ibid., t.1 p.509.
[46] Ibid., t.2 p.514.

fuere el valor de las actas de Miles en orden a formarnos la imagen del Miles real, el tipo de monje que en ellas aparece no es pura invención. A este tipo le gusta andar y viajar, incluso a regiones lejanas, atravesando países y hospedándose con otros monjes en varios lugares» [47]. Posiblemente, los monjes giróvagos fueron muy numerosos en la Persia de los sasánidas.

Varias causas ajenas a la naturaleza de la vida monástica favorecieron el desarrollo de ésta en el país. Así, por ejemplo, las conversiones del mazdeísmo al cristianismo. Como la abjuración de la religión nacional implicaba normalmente la pérdida del hogar y posesiones—e incluso a veces la misma vida—, muchos conversos abrazaron al mismo tiempo la religión cristiana y la vida monástica. Otra coyuntura favorable fueron las persecuciones que se desencadenaron en diversas regiones del país durante el reinado de Sapor II. Impelidos por el miedo, muchos cristianos se refugiaron en los montes; desaparecido el peligro, algunos optaron por seguir llevando una vida dedicada por entero al servicio de Dios en la soledad. También repercutieron en el monacato persa algunos acontecimientos registrados en el Imperio romano. Así, durante el reinado de Juliano el Apóstata, se observa cierta emigración de monjes de Occidente a Oriente, debida sin duda al sentimiento de inseguridad e incluso a la violencia esporádica que padecieron ciertos solitarios que moraban en el Imperio romano. Tal sucedió con *mar* Mattai y sus compañeros, quienes abandonaron su monasterio, atravesaron la frontera persa en busca de un ambiente más favorable a la paz monástica y se establecieron finalmente en la comarca de Nineva [48]. De este modo el monacato del imperio sasánida se vio reforzado por aportaciones llegadas del exterior. Incluso las victorias militares obtenidas por Sapor II fueron beneficiosas desde este punto de vista, pues entre los millares de cautivos cristianos llevados a Persia se hallaban no pocos monjes.

Daira, el vocablo sirio que significa «monasterio», es usado, en los escritos de Afraat, en sus primitivas acepciones de«redil» o «habitación», y nunca en la de «cenobio», que se le atribuyó más tarde. Esto parece indicar que el cenobitismo no existía en el país o, al menos, estaba todavía en sus principios. Tampoco hallamos rastro de monasterio alguno en los documentos más antiguos incorporados en las *Actas de los mártires*, aunque sí aparecen algunos cenobios en otros documentos pertenecientes a un ciclo bastante remoto. Así, por ejemplo, consta que

[47] A. Vööbus, *History*... t.1 p.222.
[48] *Acta martyrum*... t.2 p.400-401.

mar Barshabia regía como superior un pequeño monasterio situado en la comarca de Phars, cuya comunidad constaba de diez hermanos [49]. La que se formó en los alrededores de Bet Laphat en torno a *mar* Badma, un monje perteneciente a una rica y honrada familia, no constaba más que de siete miembros [50]. Pese a la falta de documentos enteramente fidedignos, todo nos induce a pensar que el cenobitismo, salvo raras excepciones, hizo su aparición mucho más tarde que los anacoretas en la escena del monacato persa. Los primeros cenobios albergaron pequeñas comunidades, que con toda probabilidad fueron de carácter efímero. La atmósfera hostil que respiraban los cristianos hacía imposible la construcción de importantes edificios monásticos que hubieran atraído las iras de los magos mazdeístas y sus secuaces.

Fuentes históricas de autenticidad irrecusable nos informan acerca de innumerables monjes que fueron víctimas de la persecución desencadenada por Sapur II. Pero con el advenimiento al trono de Bahram IV (388-399), las cosas cambiaron radicalmente. Al cesar la persecución de los cristianos, empezó una brillante era de desarrollo monástico. El progreso de éste se hizo todavía más notable en tiempo de Jazgard (399-421), príncipe magnánimo y tolerante. Aunque esta expansión pacífica y silenciosa apenas dejó huellas y nos es imposible aducir cifras concretas, resulta incuestionable que una importante consolidación del movimiento monástico se llevó a cabo en esta época y a lo largo del siglo v, pese a unos pocos períodos de renovada persecución. Consta que los monjes se reclutaban incluso entre los mazdeístas y las filas de la nobleza. Gozaban de gran prestigio. Tomaban iniciativas. Se apoderaban de los cuerpos de los mártires y les daban sepultura. Empezaban a representar un papel preponderante en la vida de la Iglesia; ocupaban sedes episcopales, incluso las más importantes, a menudo con excelentes resultados. Así ocurrió repetidamente en Karka, metrópoli de Bet Garmai. El *catholicos mar* Ahaï (410-415) había sido uno de los jefes más notables del movimiento monástico, y lo mismo debe decirse de su sucesor, *mar* Jahballaha (415-420).

A lo largo del siglo v arraigó y se propagó en Persia la vida de comunidad o cenobitismo. El país se cubrió de monasterios. Con frecuencia se levantaban éstos sobre los sepulcros de los mártires o en lugares relacionados con su ejecución, así como también en parajes santificados por algún solitario emi-

[49] Ibid., t.2 p.281.

[50] Ibid., t.2 p.351; *Les versions grecques des actes des martyrs persanes*, ed. H. Delhaye: PO 2 (París 1905) 473.

nente o que, real o supuestamente, fueron testigos de acontecimientos bíblicos. En Bet Nuhadra, por ejemplo, se edificó un cenobio con el nombre del mártir Aitallaha, sobre el lugar mismo en que fue lapidado. El monasterio de Bet Gube abrigaba la tumba de *mar* Behnam y compañeros. El célebre cenobio de *mar* Bassos se levantaba cerca de la cumbre de la montaña en que *mar* Bassos y sus monjes fueron martirizados. A veces los mismos anacoretas recomendaban a los fieles convertir en monasterio su eremitorio después de su muerte. Son muy significativas a este respecto las líneas del testamento de *mar* Jaunan: «Esta noche estoy a punto de partir de la presente vida; por eso os pido que, en este lugar en que he morado, levantéis un monasterio y un altar y una bóveda en él, donde el nombre de Dios pueda ser alabado sin cesar» [51]. Entre los monasterios edificados en sitios relacionados con la Biblia, pueden señalarse el llamado del Arca, situado en el lugar donde, según la tradición, reposó el arca de Noé después del diluvio, y el de *mar* Mika, cuyo emplazamiento estaba en relación con la vida del profeta Nahúm. Otras ubicaciones favoritas fueron las montañas casi inaccesibles, así como también puntos muy alejados de los centros cristianos del país; en el primer caso fueron determinantes los deseos de una mayor soledad, y en el segundo, los de convertir los monasterios en focos de propagación misionera.

Hay que destacar esto último. Este período, en efecto, que puede llamarse con razón la segunda época del monacato persa, se distingue por el celo apostólico que animaba por igual a cenobitas y eremitas. Tanto es así, que no parece exagerado señalar el espíritu misionero como la característica más notable del monacato en el imperio sasánida. Y no sólo en el imperio, sino también en todas las regiones limítrofes, tanto del este como del sur y del norte, así como también en las riberas del mar Rojo, se desarrolló la ardiente predicación, acompañada de ascéticas proezas, de innumerables monjes, deseosos de ganar pueblos enteros para la fe cristiana. A este propósito ha escrito A. Vööbus: «El hecho de que el cristianismo de la India se puso en estrecha comunicación con la Iglesia siria de Persia parece ser debido principalmente al mérito del celo misionero del monacato. A través de él recibió el cristianismo indio fecundos estímulos para su desarrollo. El camino que conduce de Persia a la India se cubrió de monasterios, que crearon nuevas líneas de comunicación. Tales monasterios facilitaron a los misioneros llevar a cabo su tarea

[51] *Acta martyrum...* t.1 p.522.

de inflamar la obra cristiana en la India tanto con sus vidas como con la palabra escrita» [52].

La mayor parte de estos cenobios ha caído en el más completo olvido. Sólo unos pocos escaparon a la misma suerte, gracias, sobre todo, a estar íntimamente relacionados con alguno de los grandes monjes misioneros. Estos, por lo general, fueron al mismo tiempo fundadores de cenobios que consideraban como centros de irradiación apostólica. Así, el monasterio de David fue erigido, probablemente cerca de Merw, con el propósito de que sirviera de cuartel general para una parte de la conquista misionera dirigida por Barshabba. *Mar* Abdisho, por su parte, hizo construir varios cenobios en los diversos campos de su misión: Bet Maishan, Bet Aramaie y Bet Qatraie. De *mar* Saba Guzhnazdad se refiere que fundó un cenobio en el mismo Curdistán.

Constituye otro rasgo característico del monacato persa del siglo v la importancia que daba a la enseñanza y educación de la juventud. Muchos monjes hallaron su vocación en el magisterio. Al principio, los monasterios empezaron a considerarse como los lugares más indicados para proporcionar doctrina cristiana y dirección espiritual a quienes se preparaban para abrazar el cristianismo. Sucedió luego que muchos neófitos siguieron frecuentando a los monjes para aprovecharse de su dirección en el estudio de la Escritura. Más adelante, finalmente, empezaron a fundarse verdaderas escuelas monásticas de diversos tipos, desde escuelas primarias para niños hasta escuelas superiores y, por usar un anacronismo, de nivel universitario. La primera escuela importante de este segundo tipo fue, sin duda, la establecida por *mar* Abda, que dio opimos frutos y suscitó diversas imitaciones. Focos a la vez de ciencia bíblica y de disciplina ascética, dichas escuelas ejercieron un influjo enorme en el país. Algunos monjes, como Narsai y Barsauma, estudiaron en la famosa escuela de Edesa, que el mencionado Narsai dirigió durante veinte años. Al ser suprimida la escuela persa de Edesa, maestros y estudiantes regresaron a su país, donde abrieron nuevos centros de enseñanza. Uno de ellos, la escuela de Nísibe, estaba predestinado a una gran celebridad. Su fundación debe atribuirse a *mar* Narsai, ayudado por *mar* Barsauma y los monjes del monasterio persa de aquella ciudad. Monje del monasterio de Kephar Mari en Bet Zabdai y hombre de rígida disciplina y mortificación que, al decir de Barhadbeshabba, no poseía

[52] *History...* t.1 p.313.

absolutamente nada, salvo sus libros [53], dirigió la escuela de Nísibe a lo largo de cuarenta años.

Muchas fueron las personalidades relevantes que produjo el monacato persa durante el período considerado en esta obra. *Mar* Abda, *mar* Abdisho, *mar* Ahaï y *mar* Jahballaha, por no citar sino a los más destacados, fueron grandes ascetas, fundadores de monasterios, maestros eminentes y hombres de acción. Los dos últimos—ya queda dicho—ocuparon sucesivamente el puesto más elevado en la jerarquía eclesiástica del país. *Mar* Johannan de Kashkar y *mar* Jazdin sobresalieron por su santidad; sus victorias sobre los demonios y sus extraordinarios carismas. *Mar* Petion, gran misionero, murió mártir en el año 447. *Mar* Saba Gushnazad fue también varón apostólico y más adelante anacoreta de gran reputación. Todos ellos vivieron en el siglo v.

Los monjes de Armenia

En los primeros años del siglo IV empezó a desarrollarse al norte de Persia y fuera de las fronteras del Imperio romano la Iglesia de Armenia. Este país, situado entre la gran península de Asia Menor y el mar Caspio, osciló durante siglos entre el protectorado de Roma y el del Irán. Algo parecido tuvo lugar cuando se trató de conquistarlo para el cristianismo: se convirtió en zona disputada entre las influencias de las Iglesias de lengua griega y de lengua siríaca. Noble armenio, emparentado con la familia real, San Gregorio el Iluminador es considerado como su gran apóstol. Pero de hecho tuvo que confiar la tarea de la conversión de sus compatriotas a misioneros extranjeros. Algunos de éstos procedían de países de lengua griega; otros hablaban siríaco. En su mayor parte, a lo que parece, eran monjes.

La historiografía del monacato armenio se halla todavía en sus primeros balbuceos [54]. Las fuentes principales que nos permiten conocer un poco el período más primitivo de esta historia son los historiadores nativos del siglo v, algunos textos hagiográficos y las venerables tradiciones de algunos monasterios antiguos.

Los relatos más primitivos que poseemos relacionan a los primeros monjes del país con los *martyria* u oratorios edifica-

[53] *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique*, ed. F. NAU: PO 9,5,615.

[54] Para el estado actual de los estudios sobre el monacato armenio, véase G. AMADOUNI, *Le rôle historique des hiéromoines arméniens*, en *Il monachesimo orientale* p.279-281. Añádase J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l'Église Arménienne. Évolution nationale et doctrinale, spiritualité, monachisme* (Beirut 1965); P. KRÜGER, *Über den Ursprung des armenischen Vardapetentums*: Ostkirchliche Studien 17 (1968) 314-324.

dos sobre el lugar de la muerte o sepultura de dos grupos de santos: los Osghiank y los Soukiassank. Estos santos, según dicen los martirologios, empezaron la evangelización de Armenia y fueron martirizados en una época anterior a la de San Gregorio el Iluminador. Gregorio hizo reconstruir más tarde sus *martyria*, cuya custodia encomendó a ciertos ermitaños. Con el tiempo se levantaron monasterios en tales lugares. Tal es la explicación de los orígenes del *Anapat* (eremitorio) de los Osghiank y del monasterio de Soukaw, edificado en el monte del mismo nombre, donde los Soukiassank practicaron la ascesis y fueron martirizados. Según Fausto de Bizancio, San Kint, monje armenio, ilustró con su vida ambas instituciones [55].

Resulta, desgraciadamente, imposible conocer, ni siquiera de un modo aproximado, la obra realizada por los animosos misioneros que trabajaron a las órdenes de Gregorio el Iluminador: las escasas noticias preservadas por la tradición armenia fueron manipuladas por autores grecófilos. Los cronistas Zenop de Klag y Ohan Mamikonian refieren las actividades de los monjes Antonio y Gronites, que el Iluminador trajo consigo, según dicen, de Cesarea de Capadocia y de Sebaste. Las fuentes históricas coinciden en presentárnoslos como anacoretas «herbívoros» o vegetarianos y grandes heraldos del cristianismo, tanto por su ejemplo de vida como por su predicación.

Parece, con todo, fuera de duda que los monjes sirios representaron un papel de la mayor importancia en la evangelización de Armenia. La tradición primitiva, la disciplina eclesiástica, la arquitectura, la literatura religiosa revelan esta influencia irrecusable. Implantaron la lengua siríaca en la liturgia. Levantaron hospitales, hostales y hogares para pobres, huérfanos y ancianos. Incluso en el idioma cristiano del país quedaron rastros evidentes del influjo del monacato sirio, como son los vocablos *abelay* (llorador, monje), *com* (ayuno), etcétera.

El más eminente de los colaboradores de Gregorio el Iluminador fue, indiscutiblemente, el corepíscopo Daniel, a quien el santo nombró inspector de la nueva Iglesia. Elevado más tarde a la sede arzobispal de Taron—Iglesia madre de todas las demás en el área de influencia siria—, se ingeniaba por combinar el cumplimiento de sus deberes pastorales con períodos de soledad y ascesis que pasaba en el desierto. «Sólo

[55] La historia de Fausto de Bizancio se ocupa de los acontecimientos sucedidos entre los años 330 y 387.

poseía un vestido de cuero y unas sandalias; su comida consistía en raíces y hierbas, y ni siquiera llevaba consigo un bastón» [56]. La influencia que ejerció, tanto personalmente como a través de sus numerosos discípulos, sobre el desarrollo del monacato en Armenia, fue ciertamente muy extensa y profunda.

De una de las personalidades más conspicuas entre las que rodeaban al corepíscopo Daniel, Kint (o Gind), se nos dice, no sin hipérbole, que «llenó de anacoretas todos los desiertos y de monasterios todas las poblaciones» [57]. Según los dos cronistas ya mencionados, fue San Kint el superior o higumeno de todos los monjes que moraban en el distrito de Taron. Por otra parte, si hemos de prestar fe a Fausto de Bizancio, debe ser considerado como el fundador monástico más antiguo del país (segunda mitad del siglo IV) [58].

Los cronistas y hagiógrafos Koriwn, Agathangelo, Yovhan Mandakowni, Fausto de Bizancio y otros nos ofrecen una vista panorámica del monacato armenio muy semejante a la del monacato sirio. Según Fausto de Bizancio, por ejemplo, los monjes «sólo poseían un hábito; iban descalzos; se mortificaban; comían hierbas, legumbres y raíces; vagaban por los montes como animales salvajes, cubiertos con pieles de cabra; se afligían y atormentaban a sí mismos; vivían en perpetua inseguridad; andaban errantes por el desierto sufriendo frío y sed por amor de Dios» [59]. Vivían como auténticos solitarios, dedicados por entero a las prácticas de la ascesis, a la oración incesante. Nada tenían que envidiar a sus colegas de Siria y Mesopotamia. Yovhan Mandakowni († 498-499) nos habla parejamente de la sobriedad increíble de los monjes primitivos, cuya dieta estaba compuesta exclusivamente de raíces, hierbas y hojas de árboles [60].

El concilio de Ashtishat (c.354), primero de los concilios nacionales de la iglesia armenia, ya se ocupó de los monjes. Sus resoluciones sobre el particular indujeron al *catholicos* San Narsés el Grande a fundar monasterios para cenobitas y lauras para anacoretas. Se imponía una organización. Al frente de tales fundaciones puso a los santos monjes Shallita, Epifanio, Efrén y Kint. De este modo el cenobitismo empezó a arraigar en el país.

A principios del siglo V aparecen dos poderosas personali-

56 Fausto de Bizancio, citado por A. Vööbus, *History*... t.2 p.354.
57 Ibid., p.356.
58 Ibid.
59 Ibid., p.25.
60 A. Vööbus, *History*... t.2 p.357-358.

dades que marcaron tanto pastoral como culturalmente la vida de la iglesia de Armenia: San Mesrop Vartapet y San Sahak el *Catholicos*. Ambos a dos realizaron la doble y magna obra de inventar el alfabeto armenio y traducir a este idioma la Sagrada Escritura y buena parte de las obras de los Santos Padres de la Iglesia. Ambos crearon también una nueva clase de apóstoles, los llamados *Vartapets* (doctores o maestros) en el seno del monacato armenio. Tanto Mesrop como Sahak procedían de las filas monásticas. Mesrop había sido soldado y más tarde canciller de la corte de Armenia, hasta que decidió abrazar la vida anacorética en la región de Sünik; más adelante evangelizó el distrito de Koltn y comarcas limítrofes y, después de inventar el alfabeto armenio, regresó a Koltn, fundó escuelas y llenó de cenobitas la provincia de Sünik. Sahak, por su parte, reunió a unos sesenta monjes, en su mayor parte sacerdotes, y con ellos empezó a practicar una observancia monástica muy parecida a la de San Alejandro Acemeta: celebraban asiduamente los divinos oficios, se aplicaban al estudio y traducción de la Escritura y dedicaban algunas horas a la instrucción del pueblo. Tal fue el origen de los *Vartapets*. Después de la muerte de Sahak el *Catholicos* (439), sus discípulos se desparramaron por el país fundando monasterios y escuelas. Los monjes *Vartapets*, bien formados teológicamente, constituían la flor y nata del clero; descollaban extraordinariamente entre los sacerdotes casados, por lo general de pocas letras y deficiente iniciación a la vida espiritual.

Entre los monasterios más antiguos cuyos nombres nos han llegado, destacan Sourena-Anapat, Hovannavank, Vichapatzor, Küt-Horn-Vank, Shalata-Vank, Astapat, Malart. Sourena-Anapat debe identificarse con Valarsapat-Etchmiadzim, es decir, el santuario que mandó edificar San Gregorio el Iluminador, al que se había agregado un monasterio. Hovannavank data asimismo del siglo V y se convirtió posteriormente en un santuario famoso; en la época de su mayor esplendor contenía en su recinto no menos de nueve iglesias. Vichapatzor (valle de los Dragones) era el nombre de las cavernas inaccesibles de Kabeliank, a las que, en 451, se retiraron los hermanos Tatoul y Varos, discípulos de los santos Mesrop y Sahak; más adelante fundaron allí una iglesita dedicada a San Gregorio y un monasterio cenobítico. Los monasterios de Küt-Horn-Vank, Shalata-Vank, Astapat y Malart se levantaban en la región de Sünik. El primero debía su fundación al monje Küt, que, con el nombre de Vassak, había sido príncipe y después hizo penitencia por haber herido mortalmente a su hermano por cues-

tiones de herencia; en su monasterio, según la tradición, llegaron a reunirse unos quinientos monjes, de los cuales doscientos vivían en el cenobio, y los restantes en ermitas individuales; a la edad de ochenta y cuatro años, Küt fue martirizado por orden del soberano de Persia. El monasterio de Shalata-Vank poseía una iglesia del siglo IV, que servía de catedral de la diócesis; en el siglo V, el príncipe Papik instaló en él como higumeno al bienaventurado Tirot, varón extremadamente riguroso, que no permitía celebrar la santa misa a los sacerdotes casados. Al igual que Hovannavank, los cenobios de Astapat y Malart llegarón a ser insignes santuarios de Armenia.

Inicios monásticos en Georgia

Georgia, región montañosa que se extiende entre el mar Negro y el mar Caspio, conocida en el mundo antiguo con el nombre de Iberia, fue, al par de Armenia y durante mucho tiempo, objeto de rivalidades políticas y culturales entre el Imperio romano y el sasánida. A raíz de la conversión del rey Mirian al cristianismo (c.330), empezó a constituirse una nueva Iglesia. Pero, si hemos de prestar fe a la tradición, el monacato no se introdujo en Georgia sino mucho más tarde, pues lo organizaron los llamados trece padres sirios, llegados de Mesopotamia en la segunda mitad del siglo VI. Con todo, resulta increíble que la vida monástica hubiera sido enteramente desconocida en la antigua Iberia hasta época tan tardía. Los trece padres sirios fueron probablemente restauradores, reformadores e impulsores de un monacato preexistente. No faltan indicios de que en el siglo IV o al menos en el V existían monjes en Georgia [61].

Sabemos que los monjes Daniel y Kint extendieron su labor misionera más allá de las fronteras de Armenia, en tierras paganas. ¿Sería Georgia una de las regiones que se beneficiaron del apostolado de los monjes armenios? He aquí otro indicio: Karthli, en la Georgia oriental, perteneció a Armenia hasta mediados del siglo IV y pudo servir de cabeza de puente —valga la expresión—a los monjes misioneros. Más importante parece la tradición según la cual San Gregorio el Iluminador es considerado como el aspóstol de Georgia, no menos que de Armenia; si esto fuera cierto, no cabría duda alguna que el monacato se introdujo en el país con los colaboradores

[61] Para los orígenes del monacato georgiano, véase G. PERADZE, *Die Anfänge des Mönchtums in Georgien:* ZKG 46 (1927) 34-75, y sobre todo M. TARCHNISVILI, *Il monachesimo georgiano nelle sue origini e nei suoi primi sviluppi*, en *Il monachesimo orientale* p.307-319.

del santo. Y todavía más significativo parece el hecho de hallar algunos monjes georgianos entre la muchedumbre que se apretujaba en derredor de la columna del primer estilita, San Simeón († 459); es cierto que dichos monjes podían proceder de monasterios o desiertos de Siria y Palestina, pero también es posible que se tratara de monjes peregrinos que venían de su propio país para visitar al gran Simeón o los santos lugares de Palestina. Además, como ya queda dicho, Pedro Ibero, el obispo monofisita de Majuma, fundó el monasterio llamado «de los iberos» en Jerusalén, cerca de la torre de David: ¿habría hecho tal fundación si en su país natal no hubiera habido monjes?

Son argumentos no carentes de peso. Mas es preciso reconocer que nada sabemos del monacato en la misma Georgia a lo largo de los siglos que nos interesan en la presente obra, con una sola excepción: lo que se nos dice en la historia del rey Vachtang, escrita por Guiansher. Deseando el rey Vachtang poner al frente de la Iglesia de Georgia a un nuevo *catholicos*, hizo venir de Bizancio a cierto Pedro y a un monje llamado Samuel. Pedro fue nombrado *catholicos*, y Samuel ordenado obispo de Mzchelta, en cuya sede permaneció hasta la muerte de Pedro, a quien sucedió como *catholicos*. Esto significa que un monje estuvo al frente de la Iglesia de Georgia. Más importante resulta otro hecho referido en la misma historia. Un día, de regreso de una campaña militar, mandó el rey Vachtang a su hermano de leche, el general Artavaz, que fundara un monasterio en Opiza, según los modelos que había tenido ocasión de ver en Bizancio. La orden del rey se realizó. Estamos en la segunda mitad del siglo v. Opiza llegó a ser un monasterio famosísimo. Pero ignoramos el impacto que pudo tener su fundación sobre el monacato georgiano en la época que nos ocupa.

CAPÍTULO VI

EL MOVIMIENTO MONASTICO EN ASIA MENOR Y CONSTANTINOPLA

Corrientes ascéticas en Asia Menor; Eustacio de Sebaste; los mesalianos

Como es bien sabido, ha servido tradicionalmente Asia Menor de escenario para toda clase de demasías ascéticas y místicas. ¿Era la raza, el clima o la tradición lo que impulsa a muchos de sus habitantes hacia el fanatismo religioso? Lo cierto es que montanistas, novacianos, audianos, euquitas (o mesalianos) y otras sectas rigoristas e intransigentes pulularon allí con incomparable entusiasmo. Pero hay que reconocer que su aportación a la espiritualidad cristiana fue nula, o mejor, de signo negativo. Sólo acertaron en desviar del camino recto del ascetismo a muchas almas tan generosas como carentes de equilibrio. Era una lástima. Con el enorme entusiasmo que existía por la vida religiosa, las condiciones se presentaban muy favorables para un excelente florecimiento monástico. Sólo faltaban guías y maestros capaces de encauzar aquel río desbordado. Estos maestros—y grandes maestros—terminaron por aparecer, pero ya un poco tarde. La labor de San Basilio y sus colaboradores no fue la de implantar algo nuevo, sino de reformar lo existente [1].

Más bien que aventurarnos en el terreno movedizo y engañoso de la prehistoria del monacato en aquellas regiones —donde es tan fácil caer en teorías vagas y gratuitas—, vamos a considerar aquí dos corrientes espirituales importantes que constituyen el fondo sobre el que se destaca la figura de San Basilio y su obra monástica: el movimiento ascético que tuvo por fundador y jefe a Eustacio de Sebaste y el llamado mesalianismo, con sus diversos grados y matices.

No poseemos, por desgracia, una buena documentación sobre Eustacio de Sebaste. Ninguno de sus discípulos se tomó la molestia de escribir su biografía, y lo que podemos saber de su personalidad, vida y trabajos hay que recogerlo pacientemente de escritos heterogéneos, por lo general hostiles a su

[1] Véase, sobre todo, el excelente trabajo de J. GRIBOMONT, *Le monashisme au IVe s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*: SP 2, TU 64 (Berlín 1957) 400-415. Puede consultarse también A. LAMBERT, *Apotactites...*; G. BLOND, *L'«hérésie» encratite vers la fin du quatrième siècle*: RSR 32 (1944) 157-210.

persona y a veces contradictorios. Eustacio no escribió o, por lo menos, no dejó legado literario alguno [2]. Las principales fechas—aproximadas—de su vida son las siguientes: nacimiento, hacia el año 300; consagración episcopal como obispo de Sebaste, antes del año 356; muerte, poco después del año 377. Sus convicciones dogmáticas y sus intervenciones en la controversia arriana no interesan aquí. Lo que nos importa es conocer el papel que representó en la historia del monacato naciente. Discípulo de Arrio en Alejandría, pudo conocer bastante bien el monacato copto. Más tarde, poco después de recibir la ordenación episcopal, emprendió un largo viaje a través de Siria, Mesopotamia y Egipto a fin de enterarse mejor de la evolución del ideal monástico. Le gustaba viajar, y los problemas ascéticos le parecían tan importantes como las definiciones dogmáticas, o tal vez más. El mismo fue un gran propagador del monacato en el Ponto y en la Armenia romana. Su carácter episcopal le confería una gran autoridad ante los ascetas; pero más aún su austeridad de vida y el ardiente celo que manifestaba en su predicación.

El mundo espiritual que lo rodeaba estaba en gran efervescencia. Reaccionando contra las complacencias mundanas de la jerarquía eclesiástica, se manifestaban en Asia Menor, como en otras regiones del imperio, aspiraciones violentas a un cristianismo más auténtico, íntegro y austero. Era como un renacer del puritanismo de la Iglesia primitiva. Existía un ascetismo anárquico y brioso que no podía resignarse a permanecer dentro de los límites impuestos por los pastores de la Iglesia. Porque ¿quién puede regular los ímpetus del Espíritu? En el centro de este movimiento, animándolo con su palabra de fuego y su ejemplo sincero, cautivador, se halló pronto Eustacio de Sebaste.

No tardaría en producirse la reacción de los prelados más o menos mundanos y cortesanos. Hacia el año 340, Eusebio de Nicomedia convocó un sínodo en Gangra (Kiangri), en Paflagonia. En una carta autorizada por esta asamblea, los obispos del Ponto ponían en guardia a sus colegas de Armenia contra Eustacio y sus fervorosos seguidores [3]. Este documento, acompañado de veinte cánones en que se enumeran y anatematizan sus errores, más que un eco—poco fiel y nada ecuánime—

[2] Existe un intento de rehabilitar a Eustacio de Sebaste: F. Loofs, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe* (Halle 1898). Es una obra inteligente, pero que debe utilizarse con prudencia. Para una noticia bien fundamentada históricamente, véase J. Gribomont, *Eustathe de Sébaste:* DS 4 (1961) 1708-1712. Véase también, del mismo autor: *Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée:* RHE 64 (1959) 115-124.

[3] Este texto, profusamente comentado, puede consultarse en C. Hefele y H. Leclercq, *Histoire des conciles* t.1 p.2.ª (París 1907) p.1029-1045.

de las predicaciones de Eustacio, parece reflejar los excesos de alguno de sus discípulos, que fue mucho más allá que su maestro en su celo por una vida santa. Si hemos de prestar fe al sínodo de Gangra, estos fanáticos de la ascesis perturbaban las familias cristianas con sus intemperantes discursos en favor de la continencia; amenazaban el orden público por su total desprecio de obligaciones sociales como la paga de impuestos, el servicio militar y los deberes de los esclavos para con sus amos; y ponían, finalmente, en peligro la paz de la Iglesia creando dificultades entre los laicos y los clérigos casados, a quienes desdeñaban y criticaban sin rebozo.

A juzgar por los cánones de Gangra, no buscaba tan sólo el ascetismo eustaciano ocupar un lugar en la Iglesia, sino que pretendía imponer sus criterios a todos los cristianos. Quería reformar a la Iglesia. «Sin construir en teoría una doctrina encratita, tendía, en el entusiasmo de la predicación, a presentar el celibato y la pobreza absoluta como las condiciones ideales de la vida cristiana, hasta el punto de inducir sin precaución a las personas casadas, los deudores, los esclavos, a escaparse de la estructura social que pesaba sobre ellos»[4]. Los padres de Gangra les reprochaban su abstención de participar en las asambleas litúrgicas por menosprecio de los clérigos casados, su desobediencia a las leyes de la Iglesia ayunando los domingos, su pretensión de aprovecharse de los diezmos.

Es indudable que Eustacio reaccionó contra tendencias tan abiertamente sectarias, pues de lo contrario no hubiera sido promovido a la sede episcopal de Sebaste ni se hubiera granjeado la admiración y el apoyo de un hombre tan prudente y tan leal a la Iglesia como San Basilio. Pero no pocos de sus discípulos siguieron avanzando por el camino equivocado y fueron a parar en el mesalianismo más estricto.

Fue el mesalianismo una de las corrientes espirituales de aquellos tiempos que más adeptos conquistaron. Una corriente espiritual muy compleja y llena de sombras. Los eruditos modernos discuten sin fin acerca de sus características y su influencia; algunos descubren mesalianos en todas partes, mientras otros no los distinguen en lugar alguno y juzgan que no son más que una suerte de manía de algunos historiadores de la espiritualidad cristiana. La discusión puede prolongarse indefinidamente, al menos hasta que poseamos una edición crítica de todos los textos que nos han llegado[5].

[4] J. Gribomont, *Eustathe de Sébaste* col.1710.

[5] Sobre el mesalianismo existen abundantes trabajos recientes, sobre todo estudiándolo en diversos autores. Véase especialmente I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*: OCP 1 (1935) 328-360; H. Dörries, *Die Messalianer im Zeugnis ihrer*

El movimiento apareció en Siria o, más exactamente, en Mesopotamia. Sus seguidores se llamaron *mesaliane*, en siríaco, y *euchitai*, en griego; ambos vocablos significan lo mismo: «orantes», «los que oran»; lo que no es precisamente nada malo ni vergonzoso. Pero el «error fundamental» del mesalianismo, lo que permite identificarlo mejor, consiste en la importancia definitiva que daba a los fenómenos experimentales, como visiones, locuciones interiores, etc.; y su esencia, en la afirmación categórica de que el objeto de la oración es conseguir la completa y definitiva expulsión del demonio que reside en el alma aun después del bautismo, para permitir al Espíritu Santo que tome plena y durable posesión de la misma. Esta presencia del Espíritu Santo en el alma—lo que hace al hombre «perfecto»—es conocida a través de ciertos fenómenos y experiencias espirituales, que son considerados como de origen divino y dignos de absoluta fe. De acuerdo con esto, los mesalianos se guiaban más por pretendidas revelaciones privadas que por la revelación que propone la Iglesia. A tales errores fueron sumándose otros—trinitarios y cristológicos—, que acentuaron el carácter sectario del movimiento.

Los eruditos modernos suelen distinguir entre una forma netamente herética de mesalianismo y otras corrientes espirituales que les son afines sólo en algunos puntos. Tal vez sería más acertado decir que el mesalianismo condenado por los Santos Padres y los concilios de los siglos IV y V representa la tendencia extrema y herética de un movimiento ascético mucho más amplio, ortodoxo—aunque con ciertas tendencias peligrosas—y portador de una experiencia espiritual auténtica. Las fuentes más antiguas, como San Epifanio y San Efrén, denuncian algunos abusos realmente graves cometidos por elementos rebeldes e indisciplinados que con mucha probabilidad carecían de un cuerpo doctrinal bien definido [6]. Que se trataba de un asunto muy serio, lo demuestra un hecho: varios monasterios de Melitene fueron quemados y sus monjes dispersados [7]. No es tan claro el carácter herético del grupo condenado por mesaliano en los sínodos de Side, presididos por Amfiloquio de Iconio, en 384 y 390, y de nuevo en un sínodo antioqueno convocado por Flaviano [8]. De hecho, estos últimos «mesalianos» poseían una doctrina espiritual netamente formulada, eran

Bestreiter: Forschungen und Fortschritte 41 (1967) 149-153; A. GUILLAUMONT, *Les Messaliens:* Mystique et continence, colección «Études carmélitaines» (Paris 1952) 131-138. Para más bibliografía: DS 7 (1971) 1375.

6 SAN EPIFANIO, *Panarion* 80; SAN EFRÉN, *Contra haereses* himno 22.

7 TEODORETO DE CIRO, *Historia ecclesiastica* 4,11.

8 Cf. H. DÖRRIES, *Urteil und Verurteilung. Ein Beitrag zum Umgang der alten Kirche mit Häretikern:* Zeitscrift für die neutestamentliche Wissenschaft 55 (1964) 78-94.

conscientes de los peligros de las ilusiones místicas y estaban firmemente determinados a no abandonar a la Iglesia. Resulta muy claro, con todo, que la escala de valores a la que se refieren a menudo no era exactamente la misma que tenían los obispos. Creían que la parte jurídica de la Iglesia debía estar sometida a la parte espiritual; la primera debía ser la imagen terrena de la segunda. Lo esencial, según ellos, es la paz del corazón y la oración santificante, de las que el ascetismo es a la vez condición y efecto. Sólo la paz y la oración proporcionan al cristiano la seguridad de pertenecer a Cristo y estar en comunión con el Espíritu santificador. Tales ideas no podían menos de alarmar a la jerarquía eclesiástica. Y por si esto fuera poco, los ascetas, pese a sus propósitos de ser humildes y sumisos, se declaraban por la reforma de la Iglesia y criticaban severamente al clero mundano. Había que desenmascararlos y destruirlos. Sin duda, los sínodos, al condenarlas, tergiversaban consciente o inconscientemente sus doctrinas. Pero es preciso admitir que el movimiento entrañaba un problema real, aunque sólo fuera por su misma profundidad espiritual y por las diferencias tanto en la estructura eclesial como en la cultura religiosa que mediaban entre el mundo de Oriente y el bizantino [9].

Todo lo precedente nos lleva a preguntarnos si San Basilio tuvo que enfrentarse con el mesalianismo—entendido en el estricto sentido de la palabra—o sólo con tendencias afines, pero ortodoxas. Es una cuestión disputada. Parece, con todo, más probable la segunda parte de la disyuntiva. Más que con mesalianos puros, tuvo que combatir Basilio tendencias «mesalianas» muy arraigadas en ciertos sectores del monacato primitivo [10].

San Basilio de Cesarea y sus escritos monásticos

Por lo que se desprende de las fuentes, los discípulos de Eustacio de Sebaste vestían un hábito paupérrimo, llevaban una existencia pura, pobre y retirada, y se entregaban constantemente a la oración y a otros ejercicios espirituales. Así vivían, sin duda, desde el año 352, la madre de San Basilio, Emelia, su hermana Macrina y sus hermanos Naucracio y Pedro, bajo

[9] El historiador prudente no admitirá, sin pasarlos por el tamiz de la crítica, los datos que nos ofrecen sobre el mesalianismo sus enemigos, y en particular los concilios que lo condenaron. Las obras espirituales de tendencia mesaliana presentan, como es natural, un aspecto muy diverso. Sin embargo, resulta inadmisible la actitud de A. Vööbus (*History...* t.2 p.127-139) al considerar estas obras—el *Liber graduum*, las *Homilías* atribuidas a San Macario—como si representaran la tradición ascética de la Iglesia siria.

[10] J. Daniélou (*Grégoire de Nysse et le messalianisme*: RSR 48 [1960] 120-123) defiende lo contrario.

la dirección del famoso asceta, en una gran propiedad rural que la familia poseía en Annisia, a orillas del río Iris [11]. Eran felices en su piadoso retiro. Y Macrina alababa tanto la «filosofía» de Eustacio, que Basilio abandonó a Atenas hacia el año 357 para juntarse al grupo familiar y participar de su vida de perfección. Tal fue el principio de la carrera monástica del hombre que iba a encauzar las impetuosas corrientes ascéticas de Asia Menor y llegaría a ser reconocido como el padre del monacato oriental.

Personalidad polifacética y uno de los hombres más eminentes de la historia de la Iglesia, Basilio el Grande, como lo llama la tradición, nació hacia el año 330 en Cesarea de Capadocia, de una familia noble, rica, numerosa y cristianísima [12]. Macrina, su hermana mayor, se había consagrado a Dios a la edad de doce años y alcanzó los honores de la santidad; su hermano Naucracio llevó una existencia digna de un discípulo de Eustacio hasta su temprana muerte; otros dos de sus hermanos, Gregorio y Pedro, iban a ser obispos de Nisa y de Sebaste, respectivamente, y más tarde tenidos por santos; su abuela paterna, Macrina, había sido discípula de San Gregorio Taumaturgo y también era venerada como santa; su abuelo materno había merecido la palma del martirio. Son datos muy significativos. En el seno de familia tan profundamente cristiana transcurrieron los primeros años de Basilio. Recibió una educación muy esmerada, primero bajo la dirección de su padre, Basilio, conocido retórico, más tarde en Constantinopla y en Atenas, donde anudó una gran amistad con Gregorio de Nacianzo. En Atenas tuvo lugar asimismo su «conversión». El mismo Basilio nos lo ha contado:

> «Perdí mucho tiempo en tonterías y pasé casi toda mi juventud en trabajos vanos dedicados a aprender las disciplinas de una sabiduría que Dios hizo necedad. De pronto desperté como de un sueño profundo. Contemplé la maravillosa luz evangélica y reconocí la nadería de los príncipes de este mundo, que van a ser destruidos. Lloré amargamente mi desdichada vida y pedí un guía que me iniciara en los principios de la piedad».

[11] Parece que hay que identificar Annisia (mejor que Annesi) con la actual Sonusa (o Uloköy), cerca de la confluencia del Iris y el Licos.

[12] Para San Basilio de Cesarea y el monacato, véase especialmente D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile* (Maredsous 1949), estudio bastante bueno, pero que hay que leer con prudencia, teniendo en cuenta sobre todo que el tratado *De renuntiatione saeculi* no pertenece a San Basilio, como ha demostrado J. Gribomont, *L'Exhortation au renoncement attribuée à saint Basile*: OCP 21 (1955) 375-398; E. F. Morison, *St. Basil and his Rule* (Oxford 1912); W. K. L. Clarke, *St. Basil the Great. A Study in Monasticism* (Cambridge 1913); M. G. Murphy, *St. Basil and Monasticism*: The Catholic University of America, Patristic Studies 25 (Washington 1930); L. Vischer, *Basilius der Grosse* (Basilea 1953); J. Gribomont, *Saint Basile*, en *Théologie...* p.99-113; Id., *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*: VSS 21 (1952) 192-215; Id., *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*: SP 2, TU 64 (1957) 416-426; Id., *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint*

Y añade: «Había leído el Evangelio y notado que el gran medio de alcanzar la perfección consiste en vender los bienes, compartirlos con nuestros hermanos indigentes y desprenderse por completo de los cuidados de esta vida» [13]. En una carta que escribió a Eustacio, director espiritual de su familia, declaraba: «Dejé Atenas a causa de la fama de tu filosofía». Con lo cual quería significar dos cosas: que Eustacio había influido en su «conversión» y que había dejado de buscar la sabiduría del mundo para hacerse discípulo de una más alta filosofía. A continuación asegura a Eustacio que, si Dios le concediere la gracia de juntársele algún día, lo consideraría como el «bien supremo» [14].

Cuando Basilio salió de Atenas, Eustacio ya había emprendido su viaje de estudios a través de los desiertos y monasterios de Siria, Mesopotamia y Egipto. Basilio no se arredró: se puso en camino con la esperanza de alcanzar el «bien supremo». Pero no pudo alcanzarlo en ninguna parte. El viaje, con todo, fue provechoso desde el punto de vista de la formación monástica de Basilio. En todos los países que visitó encontró a multitud de ascetas que le edificaron y le causaron un profundo impacto:

> «Admiré su moderación en la comida y su resistencia en el trabajo. Estaba maravillado de su constancia en la oración y de cómo dominaban el sueño. Sin dejarse doblegar por ninguna necesidad natural y conservando siempre alto y libre el propósito de su alma, en medio del hambre y de la sed, con frío y desnudez, no prestaban atención al cuerpo ni estaban dispuestos a malgastar sus cuidados con él. Como si vivieran en una carne que no era suya, mostraban con hechos lo que es peregrinar en esta vida y tener la ciudadanía en el cielo. Todo esto provocó mi admiración. Consideré dichosas las vidas de estos hombres, por cuanto probaban con sus obras que llevan en su cuerpo la muerte de Jesús. Y deseé también yo ser imitador de ellos en la medida de mis fuerzas» [15].

Hay que tomar la última frase *cum grano salis*. Basilio—parece claro—nunca se propuso imitar servilmente los ejemplos que había presenciado. Era una persona culta, un genio original e independiente, que no podía copiar a los demás. «Cierto que quería ser monje, pero quería serlo a su manera» [16].

De regreso a su país—nos lo refiere él mismo—, halló muchos ascetas que podían compararse favorablemente y desde todos los puntos de vista con los que había visto en su largo

Basile: Irénikon 31 (1958) 282-307 460-475. Para más bibliografía, cf. J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.213ss.

[13] SAN BASILIO, *Ep.* 223,2.

[14] *Ep.* 1, ed. Y. COURTONE, t.1 (París 1952) p.4.

[15] *Ep.* 223,3.

[16] G. BARDY, *Les origines des écoles monastiques en Orient* p.301.

periplo. Eustacio destacaba entre todos. Cierto que su modo de proceder suscitaba críticas y sospechas; Basilio no lo ignoraba. Pero no se podía dudar de que, con su hábito miserable y sus sandalias de piel sin curtir, rivalizaba con los monjes de otros países orientales en austeridad de vida, y Basilio pensó encontrar en él una ayuda poderosa en los principios de su vida monástica [17]. Las buenas relaciones entre ambos se prolongaron durante algunos años. Sólo la amargura de la controversia sobre el culto del Espíritu Santo pudo romper finalmente los lazos que unían a ambos; esta polémica, que empezó el año 375, se hizo tan violenta que resultó imposible seguir manteniendo relaciones amistosas.

Pero no nos adelantemos a los acontecimientos. En 358, de regreso de su viaje tras las huellas de Eustacio, Basilio se retiró cerca del refugio donde su madre y sus hermanos Macrina y Pedro llevaban vida ascética, en la ribera opuesta del río Iris. Varios compañeros se le agregaron. Entre ellos, otro de sus hermanos, Gregorio, futuro obispo de Nisa. También pasó algún tiempo en Annisia su amigo del alma, Gregorio de Nacianzo.

¿Cuál era el estilo de vida de estos seguidores de la «verdadera filosofía»? Ciertamente no formaban una comunidad cenobítica propiamente dicha. Las primeras cartas del epistolario de San Basilio, y más particularmente la segunda, escrita en 358 o 359, al principio de su nueva vida, nos revelan otra clase de monacato. Esta carta segunda es una verdadera epístola en el sentido literario del término, ya que, pese a dirigirse expresamente a Gregorio de Nacianzo, su verdadero destinatario era el círculo de viejos amigos que no comprendían su decisión de retirarse del mundo y la criticaban duramente; por eso está redactada en el lenguaje retórico y filosófico que les era familiar. Basilio les explica en qué consiste la nueva vida que ha abrazado, y a través de esta descripción descubrimos a un grupo de sarabaítas o apotactitas inspirados por Eustacio de Sebaste.

El ideal de Basilio y sus compañeros se cifra en seguir a Cristo, el único camino que conduce a la vida. Los medios para conseguirlo son la renuncia, la ascesis y el esfuerzo por alcanzar a Dios en la oración. Las ocupaciones ordinarias del grupo se reducen a cuatro: salmodia comunitaria, en la que se unen a los coros angélicos; trabajo manual, acompañado de oración secreta y canto de himnos; lectura y meditación de las Escrituras; oración personal o privada. Nada se dice en

[17] Cf. *Ep.* 223,3.

la epístola segunda de la vida perfectamente común de los cenobitas. Que ésta no existía en Annisia nos consta por otros conductos. Después de su «conversión», siguió administrando Basilio sus bienes temporales y, muchos años más tarde, todavía hacía larguezas con ellos. Más aún, según la redacción primitiva de sus *Reglas*, cada cual debe administrar su hacienda con la mayor diligencia, puesto que está consagrada a Dios como su propia persona. La misma carta segunda parece revelar la influencia de Eustacio cuando dice que el asceta no debe preocuparse de su aspecto, de su cabello en desorden, de su vestido vil y despreciable.

¿Cuánto tiempo duró el idilio monástico que pintaba Basilio a sus amigos del mundo con tan brillantes colores? Sólo unos pocos años. En 364, Basilio recibe la ordenación sacerdotal y tiene que vivir al lado de su obispo, Eusebio, como auxiliar y consejero. No renuncia, evidentemente, a su ideal monástico y sigue interesándose más que nunca por el movimiento ascético de su país. Los excesos y tendencias sectarias de los discípulos de Eustacio y otros grupos y sus tristes consecuencias le tienen seriamente preocupado. Los obispos no ocultan su justificada desconfianza, a veces su incomprensión. El pueblo cristiano está turbado y confuso. Para lograr que un movimiento tan entusiasta y generoso abandone los escabrosos caminos por los que se ha aventurado, comprende Basilio la necesidad de reexaminar todo el problema del ascetismo a la luz de la palabra de Dios y obrar en consecuencia. Se aplica a esta reflexión teológica. El resultado de sus meditaciones son sus *Reglas morales* [18].

En una obra que, a primera vista, parece una monótona cadena de textos bíblicos, entresacados sobre todo del Nuevo Testamento, una lectura atenta descubre la justificación más autorizada—se funda en la palabra de Dios—de toda la ascesis cristiana en general y de cada uno de sus elementos en particular. Pese a sus apariencias más bien modestas e impersonales, constituyen las *Reglas morales* un manual seguro para cuantos buscan la perfección. Contiene, además, todo lo que es realmente esencial al monacato basiliano. Y nos revelan a su autor como hombre de Iglesia, solícito de apaciguar tensio-

[18] Las *Reglas morales* suelen considerarse comúnmente—y, a lo que parece, con razón—como la primera obra ascética de San Basilio. Sin embargo, no falta quien defienda que, lejos de constituir las primicias de los escritos ascéticos de Basilio, son en realidad el fruto maduro de su pensamiento; en efecto, no deben datarse en 360-361, como se viene haciendo tradicionalmente, sino en los años 376-378, esto es, hacia el final de la vida del santo. Por lo tanto, deben considerarse «no como un punto de partida para el apostolado» ni «como un programa... para la reforma de la Iglesia», sino como una obra pastoral y la síntesis de una enseñanza». Cf. L. LÈBE, *Saint Basile et ses Règles morales:* RBén 75 (1965) 193-200; el texto citado se encuentra en la p.194.

nes y eliminar suspicacias, tan pronto a corregir los excesos como a mantener la disciplina contra la relajación y la mundanidad, apegado a los grandes principios y al mismo tiempo casuista mediocre cuando se trata de aplicarlos a las realidades concretas de la existencia. Las conclusiones de su prolija confrontación del ideal ascético con la palabra de Dios pueden reducirse a una sola proposición: El mejor medio para vivir íntegramente la vida cristiana es una vida comunitaria estable, combinada con el ejercicio de las obras de caridad, dentro del marco de la Iglesia local. Las *Reglas morales*, con sus 1542 versículos selectos, no defienden una tesis preconcebida: son el resultado de un sincero esfuerzo por hallar las respuestas dadas por Jesús y sus apóstoles a los problemas suscitados por la efervescencia espiritual de los tiempos y del país de Basilio.

En otro escrito del santo, la carta número 22—en realidad, una especie de catecismo monástico redactado por Basilio cuando aún vivía en Annisia para las comunidades de sarabaítas de la región—, hace hincapié en los siguientes puntos: 1) la «Escritura divinamente inspirada» es la única verdadera regla de los monjes; 2) deben vivir los monjes enteramente de acuerdo con el Evangelio; 3) en todo tiempo deben acordarse de que están en presencia de Dios; 4) deben ser moderados y exactos en el hablar; 5) deben guardar sobriedad en el comer y beber; 6) deben ser fieles a la pobreza, que es una exigencia importante de su estilo de vida; 7) el hábito monástico se caracteriza por una simplicidad sin compromisos; 8) el trabajo ocupa un lugar muy importante en el horario y la ascesis de las hermandades.

Los documentos citados ofrecen gran interés para conocer el ideal monástico de Basilio y su evolución. Pero el acervo principal de la doctrina del santo sobre la vida de perfección se halla en su *Asceticón*, que, de acuerdo con una familia de manuscritos, se divide en dos partes: las *Regulae fusius tractatae* y las *Regulae brevius tractatae*, como suele llamarse ordinariamente, aunque con poca propiedad [19].

Estos documentos no ofrecen en los manuscritos un texto único y uniforme. En realidad, el mismo Basilio publicó varias ediciones de sus *Reglas* [20], lo que nos permite establecer cierta cronología en sus ideas e instituciones monásticas, notar una evolución hacia unas estructuras cada vez más firmes y precisas. La primera edición—el *Pequeño Asceticón*—, perdida

[19] Esta es la forma en que se presenta en las ediciones. Así en MG 31,889-1305.

[20] Lo ha probado brillantemente en su obra capital J. Gribomont (*Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile:* Bibliothèque du Muséon 32, Lovaina 1953).

en griego, se conserva en siríaco y latín [21]. En ella muestra ya su autor una considerable experiencia, pero parece que todavía no ha recibido la ordenación episcopal, por lo que la obra debe datarse antes del año 370 [22]. Los principios se afirman claramente, y los destinatarios son más específicamente monjes que los de las *Reglas morales;* la organización y la observancia, con todo, permanecen aún imprecisas. El texto definitivo—*el Gran Asceticón*—, dos veces más largo que la primera edición, está representado por los manuscritos griegos. Las estructuras ya aparecen en él bien definidas. Se ha dado un paso en firme en la organización del cenobitismo.

Para interpretar correctamente las *Reglas* basilianas es preciso tener presente que su autor, a diferencia de San Pacomio, no estaba al frente de una comunidad cenobítica en calidad de archimandrita o superior. Basilio no se presenta nunca como un «padre» espiritual, en el sentido que daba a la expresión el monacato copto, sino como un consejero que desea ayudar a los «cristianos» a encontrar en la palabra de Dios las leyes del ascetismo. De ahí que sus *Reglas* no constituyan ni un cuerpo completo de doctrina ascética ni un código de leyes destinado a ordenar toda la vida de una comunidad. No son más que una serie de interpretaciones de la Escritura para uso de los «cristianos» que viven comunitariamente la vida de perfección. Basilio da por supuestas y bien conocidas muchas cosas que no necesitan explicación; pasa en silencio—sin duda deliberadamente—ciertos temas candentes, como el de la virginidad y el de la pobreza, para no suscitar entusiasmos exorbitantes ni aumentar las tensiònes existentes en el seno de la Iglesia; por lo que hace a otros asuntos, en fin, no tuvo oportunidad de tratarlos.

Porque el *Asceticón* basiliano tiene un carácter eminentemente ocasional. Descubrir su génesis no ofrece dificultad. Las *Reglas breves* nos revelan a Basilio como un maestro venerable y venerado—ya era probablemente obispo cuando las redactó—que visita las «hermandades»; habla con los hermanos; se ventilan los problemas locales; surgen discrepancias; se comentan las Escrituras; se hacen preguntas sobre temas que interesa aclarar; Basilio intenta responder a las preguntas, y sus palabras son consignadas por escrito. El carácter de las *Reglas largas* parece algo diferente. Se hallan al principio del *Asceticón* y constituyen una exposición sistemática de los

[21] El texto latino puede verse en ML 103,483-554.

[22] L. Lèbe ha querido precisar el año de composición del texto de las reglas basilianas en su redacción primitiva: 365. Cf. *Saint Basile. Note à propos des règles monastiques:* RBén 76 (1966) 1116-1119.

principios de la ascesis cristiana. Pero parecen igualmente fruto de las circunstancias. En el fondo se vislumbra siempre el primer movimiento monástico de Asia Menor, con sus excesos de lenguaje, sus pasiones exacerbadas, su radicalismo, sus errores y sus tendencias separatistas. Las *Reglas* de Basilio, en suma, no forman un cuerpo de leyes que ordenan la vida externa de una comunidad monástica; son una compilación de directrices más o menos ocasionales de carácter eminentemente teológico, no jurídico, que se esfuerzan en proyectar la luz de la palabra de Dios sobre esta situación confusa. Son un documento espiritual de primer orden.

La promoción de Basilio, en 370, a la importante sede de Cesarea de Capadocia, pese a la oposición que encontró en la burguesía y en el episcopado del país, pudo parecer una victoria del ascetismo cenobítico; pero fue, sobre todo, un acontecimiento feliz para la Iglesia, no sólo porque se aseguraba ésta el control de una fuerza espiritual muy considerable, sino también porque aceptaba implícitamente y se proponía respetar un ideal muy exigente. Su autoridad episcopal redundó en provecho del monacato en todos los sentidos: internamente, pues se le escuchó con más facilidad; externamente, porque disminuyó el número y el fervor de sus oponentes.

Basilio murió el 1 de enero del año 378, antes de cumplir los cincuenta de su edad. Había combatido el buen combate. Defensor de la ortodoxia, procurador de la unidad de la Iglesia, expositor egregio de la doctrina cristiana, estadista y organizador eclesiástico, posee también—no sin motivo—el título de «padre del monacato oriental».

El cenobitismo basiliano

Entre las directrices eminentemente teológicas de las mal llamadas *Reglas* basilianas se descubre cierta cantidad de pormenores de naturaleza práctica, que nos permiten reconstruir —de modo incompleto y algo vago, es cierto—la constitución y la vida cotidiana de las comunidades monásticas que estuvieron bajo su influjo. Pero antes de describir estas observaciones, será bueno, para entender la obra monástica del gran Padre de la iglesia griega, poner en claro un problema importante.

Se ha dicho y repetido muchas veces que San Basilio perfeccionó el cenobitismo fundado por San Pacomio. No hace mucho tiempo, subrayaba cierto autor con marcado énfasis, «algunos rasgos característicos del sistema cenobítico basilia-

no que lo distinguen del de Pacomio, todavía primitivo, casi embrionario y, bajo ciertos aspectos, monstruoso»; «estos rasgos característicos—añadía—ponen de relieve, por contraste, la poderosa originalidad de la nueva organización capadocia y basiliana». Según el mismo erudito, la obra de Pacomio es práctica y concreta, mientras que la de Basilio se funda en una doctrina ascética y monástica coherente, perfectamente desarrollada, reciamente motivada y deducida de un modo lógico de principios claramente establecidos. Pacomio crea inmensos monasterios; Basilio prefiere comunidades mucho más reducidas, auténticas «hermandades». Pacomio centraliza; Basilio opta por la descentralización. Pacomio alienta la ascesis individualista; Basilio no se fía de ella. Pacomio impone una gran cantidad de trabajo manual; Basilio halla un mejor equilibrio entre la oración y el trabajo... De la comparación sale siempre con ventaja San Basilio. Este, en conclusión, perfeccionó en gran manera la obra de Pacomio. Fue, después de diversos intentos, el verdadero organizador de un cenobitismo auténtico e integral [23].

Tal es la tesis en una de sus más recientes formulaciones. Pero aquí, más que en otras muchas coyunturas, las comparaciones son odiosas. Porque, en primer lugar, ambos documentos son de índole muy diversa, aunque lleven el mismo título de *Reglas* monásticas. No se puede, en modo alguno concluir, por ejemplo, que Pacomio no tenía argumentos doctrinales en que apoyar sus reglamentos por el mero hecho de no haberlos expresado; sabemos positivamente que los tenía, pues tales razones bíblicas y teológicas se hallan en otras obras de Pacomio y sus discípulos inmediatos. La segunda objeción consiste en que sería bien difícil para cualquiera reformar y mejorar una organización que desconoce casi por completo y en la que ni siquiera piensa. Ahora bien, tal es el caso de San Basilio respecto a San Pacomio. Con toda probabilidad, Basilio no estuvo nunca en la Tebaida, donde radicaba la *Koinonia* pacomiana. Más aún, su vocabulario no revela ningún parentesco con el de lo que nosotros llamamos *Excerpta graeca* de las reglas de Pacomio ni con otros documentos egipcios. En realidad, se trata de dos instituciones paralelas e independientes cuyas analogías pueden explicarse sin dificultad por la semejanza de fines. Basilio procede de un fondo muy diferente del de Pacomio, y no hay nada que pruebe que quisiera corregir o perfeccionar el cenobitismo paco-

[23] Véase E. Amand de Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*: RHR 152 (1957) 31-80.

miano ni introducirlo en Asia Menor. Para entender mejor la obra de San Basilio hay que prescindir del cenobitismo copto y considerarla como el desarrollo natural y homogéneo del ascetismo de Asia Menor [24].

El modelo que Basilio, como antes Pacomio, se propone imitar es la primitiva Iglesia de Jerusalén tal como la presentan los Hechos de los Apóstoles. Es, para él, la perfecta hermandad cristiana. El término *adelphotes* (hermandad) aparece constantemente en sus escritos. Su obra entera resalta por su carácter social. La comunidad, según él, no es un medio que permite a cada uno de sus miembros desarrollar su vida personal, sino el fin que persigue la actividad de todos. Cada miembro de la hermandad debería renunciar a pensar en sí mismo y trabajar para el bien de la sociedad cenobítica.

Esta sociedad o comunidad constituye un cuerpo vivo. Como la Iglesia, de la cual es una célula, es el Cuerpo místico de Cristo. Cada miembro debe ocupar su propio lugar y no causar molestias ni confusión descuidando su propia función o queriendo usurpar la función asignada a otro miembro. Cada cual posee su propio carisma con el que colaborar al bien común.

El concepto de autoridad se formó gradualmente en las comunidades basilianas y no se definió de un modo claro hasta llegar al término de una larga evolución [25]. Los excesos en materia de ascetismo, la inestabilidad, la actitud de capricho y la falta de perseverancia en relación con el trabajo; en suma, los múltiples errores y peligros en que puede caer el monje, fue lo que le obligó a establecer los atributos del superior. San Basilio no comparte el concepto absoluto y centralizado de obediencia que hallamos en San Pacomio, ni parece que las instituciones civiles ejercieran ningún influjo en su propio concepto. Según él, el superior no debe imponerse a sí mismo el gobierno de la hermandad, sino ser elegido por los que están al frente de otras hermandades, después de dar pruebas de la calidad de su conducta. De hecho, los electores deberían limitarse a reconocer el carisma que posee el elegido; carisma que procede de Dios y en modo alguno de ellos. El superior no es el representante de Dios; no tiene, por tanto, majestad alguna. Sólo posee el carisma—un carisma ordina-

[24] Tanto desde el punto de vista del vocabulario como del de los paralelos literarios y de los temas, la obra de San Basilio está más ligada a los ambientes ascéticos de Siria y Asia Menor, especialmente a los escritos que podríamos llamar semimesalianos, que al monacato egipcio. En su libro *Symeon von Mesopotamien*... p.459, H. Dörries ha señalado algunas de estas aproximaciones, y J. Gribomont *(Obéisance*... p.193) ha prometido darnos un día una lista más completa.

[25] *Regula S. Basilii* 11; *Regulae fusius tractatae* 22. Cf. J. Gribomont, *Le renoncement*... p.298 nota 1; Id., *Saint Basile* p.109.

rio, si vale la palabra, y nada milagroso, al estilo de los dones sobrenaturales de los padres de Nitria—de discernir la voluntad de Dios, de reconocer lo que Dios pide a cada uno de los hermanos y de servir al bien común y guiar la comunidad más por el ejemplo que por la palabra. Basilio le aconseja que sea misericordioso, que vigile sobre las almas de los hermanos y que haga todo lo posible para llevarlos a Cristo. En la primera redacción del *Asceticón* leemos estas hermosas líneas sobre el superior de la comunidad:

> «En primer lugar, por lo que se refiere a Dios, se considere el que gobierna como servidor de Cristo y dispensador de los misterios de Dios, y tema pronunciar una palabra o dar un precepto al margen de la voluntad de Dios como se halla confirmada en las Escrituras... Por lo que se refiere a los hermanos, como una madre rodearía de cuidados a los hijos que alimenta, aspire a dar a cada uno, conforme a la voluntad de Dios y las conveniencias de la comunidad, no sólo el Evangelio de Dios, sino aun su propia vida» [26].

El superior tenía un suplente—el «segundo»—cuando se ausentaba de la comunidad, un procurador cuidaba de los bienes materiales y los inspectores vigilaban los talleres. Existía asimismo un consejo, integrado por todos los miembros de la hermandad, que se reunía en asamblea para discutir los asuntos importantes, y otro más reducido, compuesto de «ancianos», es decir, hermanos que se distinguían por su edad y sabiduría. La obligación más delicada de estos «ancianos» era la de avisar al superior cuando no obraba rectamente.

No existían vínculos jurídicos entre las diversas comunidades. No puede hablarse, por lo tanto, de una «orden de San Basilio», como hablamos de una congregación pacomiana. Advierte, con todo, San Basilio que es bueno que los superiores se reúnan de vez en cuando para ayudarse mutuamente comunicándose sus experiencias, y desea que las hermandades más prósperas ayuden económicamente a las necesitadas.

No deseaba que las comunidades fueran ni demasiado pequeñas ni demasiado grandes. Se ha calculado que constarían probablemente de unos treinta a cuarenta hermanos [27]; pero tales cálculos carecen de base suficiente. A fin de evitar rivalidades, no permitía la fundación de más de una hermandad en cada iglesia local. Pese a que escriba que los monasterios deberían levantarse en lugares retirados, lo cierto es que él mismo fundó comunidades en aldeas y ciudades.

El candidato a la vida monástica estaba sujeto a un tiempo

[26] *Regula S. Basilii* 15. Cf. *Regulae brevius tractatae* 98.
[27] W. K. L. Clarke, *St. Basil the Great*... p.117; cf. D. Amand de Mendieta, *Le système*... p.39.

de prueba, cuya duración no se determina. Tampoco sabemos si los novicios eran sometidos a una disciplina especial. Basilio les exige que guarden silencio y aprendan de memoria pasajes de la Escritura.

Las puertas de las hermandades se abrían fácilmente a los niños cuyos padres deseaban consagrarlos a Dios. Basilio los confiaba a la dirección de un anciano y les procuraba una educación esencialmente bíblica, religiosa y moral. Aunque se suponía que tales muchachos llegarían a ser monjes, no se los consideraba tales hasta que cumplían diecisiete o dieciocho años si, después de madura reflexión, deseaban abrazar la vida monástica.

Intervenían en la ceremonia de la profesión de los hermanos las autoridades eclesiásticas y algunos testigos de confianza. Los novicios que estaban casados tenían la obligación de demostrar que sus esposas consentían en la separación, y los que habían sido esclavos, que sus amos los habían manumitido. No mencionan las *Reglas* el voto de castidad en el caso de abrazar la vida monástica un adulto, probablemente porque el hecho mismo de su ingreso en la hermandad presupone su intención; pero a los que habían sido educados en el monasterio desde su infancia, se les pedía una profesión expresa de celibato ante las autoridades eclesiásticas como requisito previo a su admisión.

Contrariamente a lo que se ha dicho muchas veces, los monjes basilios no llevaban un hábito distintivo y uniforme. El *Asceticón* sólo prescribe un vestido serio y pobre, adaptado a las necesidades de la vida ascética, conforme a los ejemplos bíblicos, y que simbolice la renuncia monástica a las vanidades del mundo. No se podía poseer más que un solo hábito, que llevaban día y noche.

Esta última regla obedece en primer lugar al precepto evangélico de no tener más que una sola túnica [28]; pero también corresponde al espíritu de pobreza, que tanto estimaba San Basilio. Hay que advertir, con todo, que la pobreza, en el sentido de renunciar a toda posesión material, no constituía un requisito absoluto desde el principio. Las varias redacciones del *Asceticón* indican que primitivamente se permitía al monje la administración de su patrimonio y se le urgía hacerlo con la mayor diligencia, ya que sus bienes, como su misma persona, habían sido dedicados a Dios. En una redacción posterior se lee que el patrimonio debía ser administrado «ora por el mismo monje, si es capaz de hacerlo, ora por los que serán escogidos

[28] Cf. Mt 10,10.

y juzgados dignos». En su carta 150, en fin, prescribe San Basilio que el monje debe abstenerse de distribuir personalmente sus rentas; esta distribución debía confiarse a otro [29]. Es claro, pues, que hubo una evolución en esta materia como en otras. Poco a poco los pormenores se iban perfilando. Con todo, aun en la etapa final, parece que la pobreza monástica consiste para San Basilio en la consagración de los bienes del monje a obras piadosas, en primer lugar a la de mantener la propia comunidad. Lo que no implicaba una renuncia jurídica ni a los bienes ni a su administración, de modo que la situación del monje no difería de la del resto de los cristianos, con los cuales se muestra San Basilio extremadamente exigente en sus homilías desde el punto de vista del uso común de los bienes privados.

A diferencia de gran parte de los monjes de Egipto que se confinaban en el desierto, los de Asia Menor solían permanecer dentro de la órbita de la iglesia local. De ahí que no fueran libres para organizar su oración al margen de la organización tradicional del pueblo cristiano. Hallamos en el *Asceticón* una serie de pormenores concernientes al *cursus* que San Basilio dio a las hermandades. Constaba el *cursus* de siete oficios. El *orthos* u oficio matinal empezaba un poco antes de la aurora con el canto del salmo 50 y consagraba a Dios las primicias del día. La hora de tercia interrumpía el trabajo de la mañana para conmemorar la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles. Sexta, cuya justificación como tiempo de oración se basa en el salmo 54,18, implicaba la recitación del salmo 90, acompañada de numerosas postraciones. El oficio de nona había sido instituido a imitación de los apóstoles Pedro y Juan [30]. Al declinar el día, las vísperas tenían por objeto dar gracias a Dios por sus beneficios y pedir perdón por las propias faltas; por desgracia, nada dice San Basilio acerca de la composición de este oficio. Pero sí menciona expresamente que el salmo 90 era recitado de nuevo en el oficio que se celebraba al principio de la noche (completas). Finalmente, entre media noche y el canto del gallo tenía lugar el oficio llamado *mesonyction*, que Basilio quiere justificar recurriendo al ejemplo de San Pablo y Silas en la cárcel [31] y al salmo 118,62: «Me levanto a media noche para darte gracias por tus justos juicios...» Basilio comprende las ventajas de la variedad y amenidad, y desea que, en todos los oficios, tanto las oraciones como los salmos y la manera de cantarlos o recitarlos cambien con frecuencia con el fin de evitar la monotonía y las distracciones. Por la carta 207 del *corpus* ba-

29 Véanse las referencias precisas en J. Gribomont, *Histoire*... p.246.
30 Véase Act 3,1.
31 Véase Act 16,25.

siliano sabemos que, en el oficio de medianoche, la salmodia se cantaba en parte a dos coros y en parte según la fórmula responsorial; esto es, el canto del salmo corría a cargo de un solista, y el coro replicaba de vez en cuando con un estribillo. Es posible que la salmodia fuera precedida por un invitatorio fijo, tomado de *Isaías* 26,9 y siguientes, y que se intercalaran oraciones con los salmos. De este modo, los monjes de Capadocia adoptaron la costumbre de las iglesias catedrales para el oficio de la mañana y de la tarde, a los que añadieron los de las horas (tercia, sexta, nona, completas y *mesonyction)*, inspirándose en las prácticas de la oración privada recomendadas a todos los cristianos por lo menos desde el siglo II [32].

La complejidad del oficio canónico de los monjes de Asia Menor, en comparación con las dos sinaxis del monacato copto, no implicaba el abandono del ideal de la oración continua, recomendado en el Nuevo Testamento, sino todo lo contrario. Por lo que se refiere a este punto, Basilio está plenamente de acuerdo con los monjes de Egipto. Orar sin intermisión constituye una de las obligaciones de todo cristiano. Las diversas horas del oficio canónico no sustituyen la oración continua, sino que son otros tantos mojones que marcan su ritmo.

Al lado de la oración es el trabajo manual uno de los elementos capitales de la observancia monástica según San Basilio. En sus obras se hallan abundantes directrices sobre el trabajo. Una idea bien enraizada en su sistema cenobítico es que el trabajo de los hermanos tiene por finalidad satisfacer las necesidades de los demás más bien que las propias, es decir, la virtud de la caridad inspira el trabajo del monje mucho más que cualquier otra motivación. Corresponde al superior la responsabilidad de asignar a cada hermano su propia tarea, y los hermanos no deben ocuparse en otra cosa. Los utensilios han de considerarse como objetos consagrados a Dios y manejarse, por consiguiente, con el mayor respeto.

Basilio trata asimismo de las diferentes clases de trabajo que convienen al monje, y es aquí donde comprobamos el extremo cuidado con que procura salvaguardar la vida de oración que debe reinar en el monasterio. Como es natural, las circunstancias concretas en que se halla cada una de las hermandades influyen en determinar la clase de actividad de los hermanos, pero, por regla general, el superior debe hacer todo lo posible para que el trabajo no sea un obstáculo a la paz, el silencio y la tranquilidad de espíritu que la vida mo-

32 Cf. J. MATEOS, *L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce:* OC 47 (1963) 69-87.

nástica requiere. Por esta razón se excluye toda clase de trabajo que exija largos viajes o el trato asiduo con seglares. En cambio, parecen muy adecuados oficios como los de tejedor, zapatero, herrero y otros por el estilo, con tal que sus productos puedan venderse en el mismo lugar y no sea necesario desplazarse para ello, pues los viajes son contrarios al espíritu monástico. San Basilio, con todo, tiene una marcada preferencia por la agricultura, pues favorece, según él, la estabilidad en el monasterio y sus productos cubren las necesidades más apremiantes tanto de los monjes como de los pobres. No se excluye el trabajo intelectual. Los monjes mejor formados se ocupan en él, especialmente en el estudio de las Escrituras, de acuerdo con las normas dadas por el superior.

Tampoco se rechazan otras ocupaciones más directamente relacionadas con la caridad para con el prójimo. Los hermanos practican las obras de misericordia. Particularmente, ofrecen hospitalidad a pobres y peregrinos, sirven a los enfermos en los hospitales, educan a los niños que viven en los monasterios. Con relación a este último punto, no es claro si admitían a muchachos no destinados a la vida monástica. Si se admitían—esto sí es seguro—se les sometía a una formación puramente monástica, en la que no entraban para nada los elementos de la *paideia* profana. En los escritos basilianos no hay la más pequeña indicación de que existieran dos escuelas en los monasterios, una para los futuros monjes y otra para los alumnos seglares [33].

San Basilio mantiene la separación del mundo. Lo acabamos de ver con lo que se refiere al trabajo. Piensa, además, que los superiores no deben permitir a los monjes que visiten a sus familiares, porque es peligroso para sus almas. A veces el deseo de visitarlos procede del interés en serles útiles; pero el monje no puede inmiscuirse en asuntos del siglo. Por otra parte, le es lícito recibir visitas en el monasterio de parientes y amigos, con tal que éstos sean buenos cristianos; en tal caso son considerados como parientes y amigos de toda la hermandad. Pero la presencia de huéspedes en el monasterio no ha de ser ocasión de desórdenes, ni en la vida regular de la comunidad ni en la vida retirada de cada uno de los hermanos.

Por lo que concierne a la austeridad de vida, se nota cierta evolución en el pensamiento de San Basilio a medida que pasaban los años. En su carta segunda, escrita en los comienzos de su retiro de Annisia, hace hincapié en la abstinencia, las

[33] Cf. G. Bardy, *Les origines des écoles monastiques en Orient* p.304-305; H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1948) p.436-437.

velas nocturnas y otras prácticas ascéticas. Las *Reglas*, en cambio, parecen muy moderadas a este respecto si las comparamos con las costumbres monásticas de la época. Los monjes comían normalmente hacia las tres de la tarde, pero tenían otra refacción hacia el anochecer. Los alimentos debían ser simples, baratos y sin complicaciones gastronómicas. Fiel al Evangelio hasta los más pequeños pormenores, dice San Basilio que el pan y el pescado constituyen una alimentación muy conveniente para el monje, ya que Jesús alimentó con ellos a una muchedumbre. La bebida común, naturalmente, era el agua; pero al igual que San Pablo, Basilio permite que se tome un poco de vino para conservar la salud. Los ayunos o las velas nocturnas que se salen del ordinario, practicados por propia voluntad, deben atribuirse a vanagloria. Toda práctica ascética ha de tener una base razonable y la aprobación del superior.

Según dice su íntimo amigo Gregorio de Nacianzo, Basilio citaba con frecuencia el antiguo adagio: «La mesura en todo es la perfección» [34]. Y la moderación es, en efecto, una de las cualidades más sobresalientes de sus *Reglas*, aunque conserven éstas un grado notable de austeridad. San Basilio fundamenta su ascesis en el siguiente principio: En el uso de las cosas materiales, la medida debe determinarse según la necesidad; todo lo que rebasa los límites de la estricta necesidad es fruto de la avaricia, la voluptuosidad o la vanagloria [35].

Tales eran las principales observancias vigentes en las comunidades fraternas, según pueden reconstruirse por el estudio de los escritos de San Basilio. Pero debe recordarse que estos escritos sólo contienen simples directrices, no leyes en el sentido propio del vocablo. Como queda dicho, no fue Basilio el fundador de una congregación religiosa, como San Pacomio; ni un legislador monástico propiamente dicho, como San Benito. Sus reglas no son más que respuestas a las preguntas que le hacían los hermanos cuando visitaba las diversas comunidades del país. En ellas se halla, sobre todo, una teología de los principios básicos de la vida religiosa. No intenta siquiera que las normas prácticas que contienen sean aplicadas a todos los monasterios. Sin embargo, considerando el gran prestigio de que gozaba San Basilio como obispo y monje, hay que suponer que sus consejos y directrices serían observados cuidadosamente, no sólo durante su vida, sino también en los siglos sucesivos.

34 San Gregorio de Nacianzo, *Orat.* 43,60.
35 *Regulae brevius tractatae* 70.

San Basilio y la vida monástica

En la actualidad se está trabajando seriamente en la preparación de la edición crítica de las obras de San Basilio [36]. Sólo cuando sepamos a qué atenernos respecto a la autenticidad de los escritos que tradicionalmente se le atribuyen, y cuando poseamos textos seguros de sus obras auténticas, será posible emprender el estudio definitivo del monacato basiliano. Con todo, ya ahora podemos dar por bien sentadas algunas conclusiones.

En primer lugar—ya queda dicho—, la obra monástica de San Basilio no se fundamenta en la de San Pacomio. No tuvo Basilio la menor intención de perfeccionar el cenobitismo copto, que apenas conocía. Aunque pagó su tributo de admiración a los grandes santos del desierto, sería un error situarlo en la misma línea de San Antonio y San Pacomio. Basilio pertenece a otro sector del monacato primitivo.

Sin embargo, no se le puede considerar como un iniciador. Fue un reformador. El punto de partida de su obra monástica hay que buscarlo en la urgente necesidad de imprimir una mejor dirección al ascetismo de Asia Menor, influenciado sobre todo por el mesalianismo y las intemperancias de Eustacio de Sebaste y sus discípulos [37]. El propio Basilio pertenecía a este movimiento espiritual, que había conservado ciertas formas más primitivas que las del monacato egipcio; Basilio había hecho sus primeras armas en el campo de la ascesis bajo la tutela y dirección de Eustacio. Los fundamentos sobre los que basó su nuevo edificio monástico fueron las pequeñas agrupaciones de sarabaítas o apotactitas que vivían sin reglas ni superiores, frecuentaban las iglesias más cercanas y tomaban parte en sus celebraciones litúrgicas, practicaban las obras de misericordia y tenían marcada propensión a ingresar en el estado clerical.

San Basilio plasmó poco a poco el nuevo monacato basándose mucho más en las «Escrituras divinamente inspiradas», especialmente en el Nuevo Testamento, que en tradiciones monásticas de otros países. Sus escritos prueban hasta la saciedad el cuidado con que buscó en la palabra de Dios ejemplos

[36] J. Quasten, *Patrología* t.2 p.218ss.

[37] En su artículo *Gregoire de Nysse et le messalianisme* (RSR 48 [1960] p.127), J. Daniélou ha demostrado que las cosas que San Gregorio de Nisa *(De virginitate* 23) critica en los mesalianos, corresponden exactamente a puntos esenciales de la reforma basiliana: a la ociosidad de los mesalianos opone Basilio el trabajo, al que da gran importancia; a las revelaciones particulares, la autoridad de la Biblia; al individualismo exacerbado, el valor de una vida perfectamente comunitaria como crisol y expresión de la caridad y como formación de la paciencia y humildad; al propio juicio, en fin, la obediencia al superior y al director espiritual. Y concluye Daniélou: «La lucha contra el mesalianismo habrá sido uno de los puntos esenciales de la reforma basiliana».

y argumentos para corregir y encauzar las corrientes ascéticas preexistentes y hacer de ellas un monacato verdaderamente cristiano.

En su afán de reintegrar a los discípulos de Eustacio en la Iglesia, parece que al principio abolió casi todas las diferencias entre los ascetas y los demás cristianos. Sólo gradualmente, enseñado por la experiencia, fue elaborando los diversos elementos de una observancia típicamente monástica. Así, por ejemplo, en las *Reglas morales*, «la vida cristiana no se define en modo alguno como una huida del mundo». Es notable que no cite Basilio ninguno de los grandes textos desfavorables al mundo con que la Escritura le brindaba. «Si juzga al mundo, en la perspectiva bíblica de un tiempo que pasa y que sólo merece desprecio, es en relación con la escatología y no refiriéndose a la vida monástica». En el *Pequeño Asceticón* las cosas cambian un poco: «Basilio define el estado cenobítico en el que la caridad, en orden a conformarse del todo a los mandamientos de Dios, se aísla, en ciertos respectos, de la sociedad de los pecadores». No es fácil definir exactamente en qué consiste este aislamiento o separación. San Basilio lo contrapone a «la vida ordinaria». En cuanto al vocablo «mundo», lo usa en un sentido bastante vago, pues se refiere a un espíritu más bien que a un estado; es el «mundo», a lo que parece, «un sistema de valores puramente humanos que ignora el juicio de Dios». A través del *Gran Asceticón*, redactado por San Basilio hacia el final de sus días, vemos que las comunidades poseen ya una organización interna y una estabilidad que las distingue perfectamente del común de los fieles. Por eso les da el nombre distintivo de «hermandades». Y, como contraste, habla con más facilidad del «mundo» [38].

En suma, el pensamiento y las realizaciones prácticas de Basilio llevan, por lo que se refiere a la vida monástica, el sello de un hombre de Iglesia, en el sentido más noble de la expresión. Tienen un carácter marcadamente eclesial. Son como el fruto natural y lógico de las exigencias esenciales del cristianismo, centradas en las promesas del bautismo.

Logró San Basilio que el ascetismo de Eustacio de Sebaste y sus seguidores se desprendiera de todo sectarismo [39]. Rechazó deliberadamente la distinción de grados en la vida cristiana, tan común por aquel entonces en Oriente y que se encuentra, por ejemplo, en el *Liber graduum*: el de los «justos» o cristianos ordinarios, y el de los «perfectos», esto es, los ascetas y los mon-

[38] J. Gribomont, *Le recononcement...* p.298-299.
[39] J. Gribomont, *Le monachisme au IVe siècle...* p.410.

jes. Sin dudarlo un momento, proclama la imposibilidad de entrar en el reino de los cielos sin renunciar al dinero, a la fama y a todo lo mundano [40]. Más aún, enseña que es imposible cumplir el mandamiento de la caridad sin poner un severo control a las divagaciones del pensamiento, y que no se puede obrar como se debe sin esforzarse continuamente por conocer y cumplir la voluntad de Dios [41]. Al igual que San Juan Crisóstomo, pensaba que todas las prácticas que comúnmente se consideran «monásticas», con la sola excepción del celibato, debían ser tenidas como patrimonio común de todos los cristianos. La obediencia perfecta prestada a todos los mandamientos de Dios, particularmente al gran mandamiento de amar a Dios y al prójimo, la dedicación de todos los bienes terrenos al servicio de los pobres, la oración continua, el incesante estudio de la palabra de Dios son, al decir de San Basilio, materia de estricta obligación para todos los fieles. Y si, a la vista de tales exigencias, se quejan los cristianos del mundo y protestan de que se les quiere imponer cargas insoportables, responde simplemente que no se han tomado el Evangelio en serio.

Por su parte, nunca cesó de proclamar las exigencias evangélicas a todos los hombres. Cuando, en el año 370, le ordenaron obispo de Cesarea de Capadocia, propuso a su pueblo como ideal una suerte de comunismo cristiano convergente en casi todo con los postulados del ideal ascético [42]. En sus homilías insiste en la pobreza y el ayuno como fundamento básico de un estilo de vida íntegramente consagrado al servicio de los menesterosos. No creía que el concepto de obediencia suponga necesariamente una total sujeción a un abad, pero sí que podría definirse como la perfecta conformidad con los mandamientos de Dios. Todos los cristianos, además, deben vivir al margen del mundo, puesto que todos sin excepción deben evitar las ocasiones de pecar y borrar el recuerdo de los pecados de la vida pasada.

Tal era la teoría. En la práctica, como suele acontecer, Basilio se mostraba más flexible. De hecho, no pretendió nunca imponer el mismo grado de renuncia, pobreza y obediencia a todos por igual, ni obligó a todo el mundo a consagrar a la oración tanto tiempo como los monjes. En tales materias difería de los excesivamente entusiastas discípulos de Eustacio. En medio del mundo—escribe—resulta «muy difícil, por no decir

[40] *Regulae fusius tractatae* 8.
[41] Ibid., 5.
[42] Véase la obra de St. Giet, *Les idées et l'action sociales de saint Basile* (París 1941). Libro excelente desde todos los puntos de vista; pero con tendencia a mitigar las ásperas exigencias de Basilio.

imposible», vencer los propios vicios y renunciar a la propia voluntad; por eso la vida escondida y solitaria es útil, si no indispensable [43]. Sin embargo, «tal vez sólo fue a pesar de sí mismo y sin desear admitirlo demasiado pronto que terminó por fundar casas religiosas más bien que Iglesias santas y fieles» [44]. Y persistió hasta el final en su negativa de dar a los monjes otro nombre si no el de «cristianos». Ni quiso que las hermandades fueran sociedades privadas situadas al lado o dentro de la Iglesia, sino que aspiraba a conseguir una sola Iglesia perfectamente coherente en su fe, esforzándose en realizar todo lo contenido en el Nuevo Testamento. Y las hermandades que se formaron o reformaron bajo su dirección, no se concebían a sí mismas como agrupaciones de voluntarios que ocupaban un lugar preeminente entre el pueblo de Dios, sino como « células mismas de la Iglesia, que habían recobrado el vigor de la disciplina evangélica» [45].

Basilio de Cesarea, en suma, quiso reformar la Iglesia devolviéndola a la observancia primigenia de los tiempos apostólicos. Pero a medida que avanzaba esta reforma, su obra iba cristalizando en la fundación o reestructuración de hermandades más o menos cerradas sobre sí mismas. Una vez los ascetas se juntaban, la vida social empezaba a desenvolverse y a imponer sus leyes. De este modo surgió un cenobitismo en el que se combinaban elementos del monacato del desierto con otros procedentes del monacato urbano. San Gregorio de Nacianzo señalaba ya esta síntesis en la oración fúnebre por su gran amigo: era, según dice, una combinación de la «vida eremítica» y la «vida mixta» [46], un monacato atento a las necesidades de la comunidad cristiana, abierto a la práctica de las obras de misericordia e íntimamente relacionado con la Iglesia, la Escritura e incluso la sabiduría griega.

Los monjes de Constantinopla y su comarca

Capital del imperio de Oriente y «segunda Jerusalén», llena de «santuarios de mártires e imponentes casas de oración» [47], Constantinopla atraía irresistiblemente a muchos monjes de todos los países. Los siguientes datos indican la proliferación de monasterios en la gran ciudad y su comarca en ambas riberas del Bósforo a partir de mediados del siglo v: en 448, veintitrés archimandritas constantinopolitanos firmaban la de-

43 *Regulae fusius tractatae* 6.
44 J. Gribomont, *Histoire...* p.409.
45 Id., *Le monachisme au sein de l'Église...* p.22.
46 *Orat.* 43,62.
47 *Vita Danielis* 8.

posición del heresiarca Eutiques; en 518, cincuenta y tres signaban una petición dirigida al sínodo que se estaba celebrando en la misma capital; en 536, sesenta y tres superiores de otros tantos monasterios tomaban parte en el sínodo presidido por el patriarca Menas[48].

No pocos de estos monasterios, como de los que se levantaron posteriormente—se han hallado vestigios de 325, tanto de hombres como de mujeres, sólo en el lado europeo—, se dejaron llevar por la vanidad y pretendieron ser fundación del emperador Constantino, o de su madre, Santa Elena, o por lo menos de uno u otro de los magnates que acompañaron al emperador a su nueva capital. Tales pretensiones—demasiado humanas—han resultado desastrosas para la historia, pues han rodeado los orígenes del monacato constantinopolitano de una confusa maraña de leyendas. La verdad es que no hubo en Constantinopla ningún monasterio ortodoxo hasta una época bastante tardía. Cuando murió el emperador Valente, en 378—leemos en un texto hagiográfico—, no existía «ni siquiera sombra de monje» en la ciudad imperial[49].

Según las fuentes más dignas de confianza, el primer monje que afincó en un suburbio fuera de los muros de la ciudad fue un sirio llamado Isaac. En 381, gracias a la generosidad del senador Saturnino, pudo fundar Isaac un monasterio, que más adelante adoptó el nombre de su segundo archimandrita, Dalmacio. San Isaac murió en 407-408. San Dalmacio († c.440), que había sido oficial de la guardia imperial en tiempo de Teodosio I, se conquistó una fama todavía mayor que la de su predecesor. Sus buenos servicios con el emperador Teodosio II a favor del concilio de Efeso y de San Cirilo de Alejandría le merecieron una elogiosa carta de los padres del concilio, en que le concedían, juntamente con el título de exarca, el derecho de inspección sobre todos los monasterios de Constantinopla y su comarca. El cargo de exarca, con idénticos deberes, se concedió a continuación a todos los sucesores de Dalmacio en el régimen de la comunidad, el primero de los cuales fue su hijo, San Fausto. Durante mucho tiempo el monasterio fundado por San Isaac fue considerado como el principal bastión de la ortodoxia.

Otro cenobio que gozó de muy merecida fama fue el cono-

[48] Para el monacato de Constantinopla y su región, véase R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin* p.1.ª t.3: *Les églises et les monastères* (París 1953); Id., *Constantinople byzantine* (París 1950); J. Pargoire, *Les débuts du monaschisme à Constantinople:* RQH 65 (1899) 67-148; G. Dagron, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451):* Travaux et mémoires du Centre de Recherches d'Histoire et de Civilisation byzantines 4 (1970) 229-276.

[49] *Vita S. Isaaci:* Acta Sanctorum, 7 de mayo, p.250-257.

cido con el nombre de Rufinianae. Fundado en 393 en el lado asiático del Bósforo, su nombre deriva del de su fundador, Flavio Rufino, prefecto del pretorio y más tarde ministro y favorito del emperador Arcadio. Sus primeros monjes llegaron de Egipto. Dos años después de su fundación, Arcadio hizo matar a Rufino a causa de su arrogancia y de malversación de fondos; los monjes egipcios se marcharon, y el monasterio permaneció abandonado hasta cerca del año 400, en que fue ocupado por Hipacio, un monje procedente de Frigia, y sus dos compañeros. Hipacio había vivido anteriormente como anacoreta en compañía de un ex soldado llamado Jonás. Al ver que no podía entenderse con uno de sus compañeros, que hacía imposible la vida comunitaria, intentó volver a la ermita de Jonás; pero, al decir de su biógrafo, varias intervenciones del cielo le obligaron a regresar al monasterio de *Rufinianae*, que gobernó durante cuarenta años, hasta su muerte en 446. En 403 había recibido a los tres famosos «Hermanos largos», perseguidos por el patriarca Teófilo de Alejandría. En aquellos tiempos, los edificios de *Rufinianae* se componían del monasterio, la iglesia de los Santos Apóstoles (Pedro y Pablo) y un «palacio imperial», sin duda la villa de Flavio Rufino [50].

San Hipacio intervino asimismo en la vida de San Alejandro Acemeta, el místico aventurero cuya influencia en el monacato siríaco ya hemos tenido ocasión de notar [51]. Sirio de nacimiento, Alejandro pasó su infancia en las islas cercanas a la costa de Asia Menor. Más adelante estudió en Constantinopla y sirvió en el ejército imperial. La lectura del Evangelio le impulsó primero a ingresar en el monasterio del archimandrita Elías, en Siria, hacia el año 380-381, y cuatro años más tarde a abandonarlo, puesto que los monjes ya no vivían como los pájaros del cielo y los lirios del valle, es decir, enteramente despegados de los bienes perecederos. A continuación pasó siete años en el desierto, con la sola compañía de su inseparable ejemplar de los Evangelios, practicando la renuncia perfecta y la confianza absoluta en la Providencia. Al final de este lapso de tiempo estaba tan impresionado por el pasaje evangélico referente al siervo inútil, que abandonó el desierto y recorrió toda la Mesopotamia para ganar almas

[50] R. JANIN, *La banlieu asiatique de Constantinople:* Echos d'Orient 22 (1923) 182-190. El texto griego de la *Vida de Hipacio*, de Calínico, fue editado por los Bonnenses en 1895 (Teubner); existe una excelente traducción francesa de este texto: A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* t.2 (París 1961) p.9-82.

[51] Para San Alejandro y el monasterio de los acemetas, véase V. GRUMEL, *Acémètes:* DS 1,160-175; S. VAILHÉ, *Acémètes:* DHGE 1,271-282; J. PARGOIRE, *Acémètes:* DACL 1,307-321.

para Cristo. No podemos entretenernos siguiéndolo paso a paso a través de todas sus aventuras. Bástenos saber que durante este período fundó, sin pretenderlo, un monasterio a orillas del Eufrates. Para que en su heterogénea comunidad monástica cada cual pudiera alabar a Dios en su propia lengua, la dividió en cuatro grupos: sirios, griegos, coptos y latinos. Como había leído en la Escritura: «Medita los preceptos del Señor día y noche», fue aumentando gradualmente las horas de oración hasta hacer de ella casi la única ocupación de los monjes. Tal estado de cosas duró unos veinte años, hasta que un buen día descubrió Alejandro en su Evangelio que Jesús mandó a sus discípulos a anunciar el reino de Dios. Ni corto ni perezoso, salió al frente de un batallón de ciento cincuenta monjes a predicar a través de toda la Mesopotamia. Vivían de las limosnas que les daban sin pedirlas y de la fruta que a su paso cogían de los árboles, sin hacer provisiones para el día siguiente y dando a los pobres lo que les sobraba. Una noche llegaron a Antioquía y, al amparo de oscuridad, entraron en la ciudad, pese a la prohibición del patriarca Teodoto. Alejandro organizó acto seguido la salmodia perpetua en unos baños abandonados. Pero aquellos monjes excéntricos causaron tanta perturbación entre el pueblo, que fueron expulsados a viva fuerza.

Por aquel entonces el imaginativo y andariego Alejandro era tenido por un agitador peligroso y como tal se le detuvo en Calcis. Escapó disfrazado de mendigo, anduvo errante algún tiempo y, finalmente, llegó a un monasterio de la misma observancia del que él había dirigido; resultó que lo había fundado uno de sus discípulos, sin que él se hubiera dado cuenta. Entonces se dirigió a Constantinopla en compañía de otros veinticuatro monjes.

Hacia el año 420, la pequeña tropa monástica capitaneada por Alejandro acampó junto a la iglesia de San Menas, cerca de la acrópolis. Pero no los dejaron en paz. Su estilo de vida causó sensación; se les unieron numerosos postulantes de diversos países; los otros monasterios se iban despoblando mientras se estaba llenando la nueva fundación, que pronto llegó a contar con trescientos monjes. Por si esto fuera poco, el archimandrita Alejandro se granjeó nuevos y poderosos enemigos con sus «imprudencias» y su libertad de lenguaje. Se le acusó de herejía, probablemente de mesalianismo, con el que sus doctrinas y costumbres tenían bastante parecido. Alejandro logró librarse de tales acusaciones. Pero un nuevo ataque de sus enemigos consiguió su condenación. La comunidad

fue obligada a emigrar en masa. Cruzaron el Bósforo e intentaron establecerse junto a la iglesia de los Santos Apóstoles, en Rufinianae. Fueron arrojados de allí violentamente por un populacho amotinado, que golpeó e hirió al santo archimandrita. En este momento intervino San Hipacio: dio alojamiento a Alejandro y a su infortunada familia espiritual y les ganó el favor de la emperatriz. Una vez curadas sus heridas, Alejandro condujo a sus discípulos a Gomon, el lugar donde la costa asiática del Bósforo se junta al mar Negro. Fue su última expedición. Fundó un monasterio. Poco después encontró en el sueño de la muerte el merecido descanso de tantos trabajos soportados para poner en obra, literalmente, lo que leía en los Evangelios.

Le sucedió el archimandrita Juan, quien condujo a los discípulos de Alejandro a un lugar más cercano de la capital y fundó, en la misma ribera asiática del Bósforo, el monasterio de Irenaion, que alcanzó su apogeo bajo la dirección de San Marcelo. Este, que había tratado a San Alejandro y heredado su espíritu de pobreza y su celo misionero, poseía además la virtud de la discreción y el amor a la paz. Su obra fue duradera. Estableció una observancia cenobítica más en consonancia con la que estaba vigente en los otros monasterios. Incluso acomodó la práctica de la alabanza perpetua a la común debilidad humana. Alejandro había intentado sinceramente convertir el oficio divino en la única ocupación del monje; pero, como las exigencias de la humana naturaleza no permiten salmodiar ininterrumpidamente en la iglesia, el entusiasta archimandrita pensó solucionar el problema creando veinticuatro oficios diarios, correspondientes a las veinticuatro horas del día: doce diurnos y doce nocturnos. De este modo la comunidad como tal y cada uno de sus miembros alababa al Señor veinticuatro horas todos los días, a excepción del tiempo imprescindible concedido de mala gana a satisfacer las necesidades de la naturaleza. Después de la muerte de San Alejandro se adoptó otro sistema más viable: la comunidad se dividió en varios grupos que se iban turnando en la iglesia sin cesar, día y noche; de este modo se aseguraba la continuidad de la alabanza divina, si no de cada monje en particular, sí de la comunidad monástica. El pueblo estaba tan impresionado por esta incesante doxología tributada al Todopoderoso, que pronto empezó a dar al cenobio el nombre de monasterio de los Acemetas (*akoimetoi*, «los insomnes») [52].

[52] Para la *laus perennis* de los acemetas, véase la excelente tesis de J. M. FOUNTOULIS, *E eicocitetrdoros acoímetos doxología* (Atenas 1963), basada en dos manuscritos de los siglos XI y XII que contienen oficios para las veinticuatro horas del día.

San Marcelo, que llegó a ser el archimandrita más influyente de la región, gobernó el monasterio de los Acemetas por espacio de unos cuarenta años. Poco a poco fue creando una gran biblioteca, porque por aquel entonces los discípulos de San Alejandro no se dedicaban a otro apostolado que el de la defensa de la fe ortodoxa. Recibió varias solicitudes de fundar monasterios, pero no ha sido posible identificar más que uno sólo que realmente procede del de los «acemetas»: el de Stoudion, erigido en 463 y destinado a alcanzar una gran celebridad en los siglos VIII-IX bajo la dirección del famoso archimandrita conocido por el nombre de San Teodoro Estudita.

A lo largo del siglo V se fundaron otros monasterios tanto en el interior de la ciudad como en la región que la rodeaba. Así, el monasterio de los Egipcios y los llamados de Abrahamios, San Miguel, San Lorenzo, San Ciriaco, Eufemio, Elías, Talasio, etc. De la mayor parte sólo ha subsistido el nombre. Algunos fueron influyentes. Así, por ejemplo, el de San Basiano, un monje sirio muy venerado por el emperador Marciano. Este cenobio prosperó con tanta rapidez, que en poco tiempo albergó a trescientos monjes. A su lado se levantaba el monasterio femenino de Santa Matrona. Natural de Perga de Panfilia y discípula fidelísima de San Basiano, Matrona se esmeró en imitar su sistema monástico en cada uno de sus pormenores, empezando por la disposición de los edificios. A fines del siglo V, el monasterio de Santa Matrona gozaba de gran celebridad.

Por este tiempo poseía Constantinopla su propio estilita: San Daniel [53]. Como tantos otros monjes que se establecieron en la región, Daniel procedía de Siria. Nacido en 409, en Maratha, un poblado cerca de Samosata, ingresó en un monasterio vecino a la tierna edad de doce años. Una vez su archimandrita lo tomó consigo en un viaje en el curso del cual visitaron a San Simeón, primer estilita. El gran asceta y su extraña manera de vivir la vida monástica le causaron una impresión muy profunda. Más tarde, en 446, Daniel fue nombrado archimandrita. Un buen día confió a un monje el gobierno del monasterio y emprendió una larga peregrinación con el propósito de conocer a los ascetas más eminentes. Empezó por visitar de nuevo a San Simeón, con el que sostuvo

[53] Para Daniel, véase su *Vita* griega, escrita por un discípulo del santo y editada por H. DELEHAYE, *Les saints stylites* (Bruselas 1923) p.1-94; traducción inglesa con abundantes y excelentes notas en E. DAWES y N. BAYNES, *Three Bizantine Saints* (Oxford 1948) p.1-84; traducción francesa en A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* t.2 (París 1961) p.88-171. Véanse también N. BAYNES, *The «Vita S. Danielis Stylitae»*: English Historical Review 10 (1925) 397-402; H. DELEHAYE, o.c., p.XXXV-LVIII.

largas conversaciones. Cuando se dirigía hacia Jerusalén, una intervención del cielo—así lo asegura su biógrafo—le hizo cambiar de rumbo y se fue a Constantinopla. Corría el año 451 cuando llegó al monasterio de San Miguel, en Anaplous, cerca de la capital. Allí, en las ruinas de un templo pagano, empezó a realizar su sueño de vivir vida solitaria. Durante nueve años siguió esta observancia anacorética hasta que una visión sobrenatural y la recepción de la melota de San Simeón que le trae uno de sus discípulos, le animan a subirse a una columna e inaugurar un género de vida monástica desconocido en la región. Poco después el nuevo estilita bajó de la columna para encaramarse en otra más alta y más hermosa que mandó erigir un dignatario de la corte imperial. La tercera columna que sirvió de peana al estilita Daniel, levantada entre los años 462 y 465, era doble y magnífica, regalo del emperador León I. En ella se grabó esta inscripción:

«A mitad del camino entre cielo y tierra hay un varón que no teme a los vientos que soplan de todas partes. Su nombre es Daniel. Habiendo asegurado firmemente los pies sobre una doble columna, emula al gran Simeón. El hambre de los manjares celestiales, la sed de las cosas inmateriales, constituyen su único alimento. De este modo proclama al Hijo de la Virgen» [54].

Durante treinta y tres años proclamó Daniel la gloria del Hijo de la Virgen casi en las puertas de la fabulosa y corrompida capital. El contraste entre su vida y la que se llevaba en la corte era conmovedor. Varón de dolores—batido por los elementos, su cuerpo encadenado, sus pies llagados, su carne roída por gusanos—, brillaba como una lámpara en lo alto de su columna. Y, como solía suceder siempre con los estilitas, las personas y las multitudes fueron sensibles a su testimonio y acudieron a él en busca de consejo, de consuelo, de intercesión. Entre los devotos de Daniel encontramos a emperadores, emperatrices, patriarcas, obispos, magnates de la corte. El emperador León I lo estimaba tanto que se hizo construir un palacio al lado de su columna. Después de una gran tormenta que casi se llevó al estilita, ordenó colocar una especie de refugio de hierro en lo alto de la columna. Se las vio y se las deseó para persuadir a Daniel que debía aceptarlo. «No te mates tan pronto—le decía—; eres para nosotros un don de Dios para que nos beneficiemos de ti» [55]. En otra ocasión, la multitud exclamó: «En ti tenemos al gran sacerdote» [56]. Son

[54] *Vita Danielis* 19.
[55] Ibid., 28.
[56] Ibid., 37.

frases muy significativas. En realidad, gracias a su fama de santo, a sus palabras inspiradas, a sus dones de profecía y milagros, ejerció Daniel una influencia casi ilimitada en la Iglesia y la sociedad. A su muerte, acaecida el 11 de diciembre del año 493, fue edificado junto a su columna un monasterio que llevó su nombre.

Como conclusión de estas páginas acerca del monacato en Constantinopla y su comarca, hay que notar que los monjes bizantinos, en el período considerado en la presente obra, no se distinguieron por su originalidad. Nada nuevo aportaron a la evolución de la vida religiosa. El estilita San Daniel ofrece los mismos rasgos que el gran San Simeón, al que, por lo demás se propuso expresamente imitar; y los pocos documentos fidedignos que nos permiten penetrar hasta cierto punto en el interior de los monasterios, nos revelan un cenobitismo de tipo oriental, sin características peculiares. Excepción hecha del oficio litúrgico de los «acemetas»—y aun éste no es absolutamente propio de Constantinopla—, tales monasterios seguían una observancia muy semejante a la de los de Siria y Mesopotamia. El cenobitismo era entendido de un modo bastante amplio para permitir fácilmente toda suerte de excepciones, como la reclusión personal para practicar más libremente ciertos ejercicios ascéticos o la oración solitaria. Se ejercía la caridad en gran escala, sobre todo bajo la forma de hospitalidad y ayuda a pobres y enfermos. Monjes y monjas repartían su jornada entre el canto del oficio, la lectura y el trabajo manual. Algunos empezaron a dedicarse seriamente a estudios teológicos, y se formaron importantes bibliotecas. En una época que se distingue por sus contiendas dogmáticas, los monjes se constituyeron en guardianes incorruptibles de la ortodoxia. Pero también es cierto que no pocos, inconscientemente sin duda, se apartaron del camino recto y seguro, y causaron serias dificultades a los obispos con su intransigencia, fanatismo e inmoderadas pretensiones, como vamos a ver páginas adelante.

CAPÍTULO VII

LOS MONJES EN ROMA E ITALIA

El monacato occidental y el oriental

Los orígenes del monacato occidental son especialmente oscuros [1]. La escasez de fuentes y, con frecuencia, la dificultad que presenta su interpretación, no nos permiten contestar de un modo satisfactorio a una serie de preguntas importantes que surgen espontáneamente en el espíritu. Sabemos que, a lo largo del siglo IV, la vida monástica se va implantando en Roma, en el resto de Italia, en Galia, en el Africa romana, en la península ibérica... Las islas del Mediterráneo, desgranadas por la mano de Dios sobre las olas como las perlas de un collar—la imagen es de San Ambrosio—, ejercen una poderosa seducción sobre los amantes de la soledad, se convierten en asilo de la continencia y la devoción, y resuenan con el canto de los monjes [2]. Pero ¿quiénes fueron los primeros monjes del mundo latino? ¿De dónde procedían?

Se ha afirmado comúnmente que el monacato occidental es hijo del oriental, y especialmente del copto. Fue, en sus orígenes, un producto de importación. Como tantas veces, los historiadores cayeron en la tentación de esquematizar en exceso. Suele atribuirse a San Atanasio de Alejandría un papel singularmente relevante en la introducción del monacato egipcio en el imperio de Occidente. G. Bardy, por ejemplo, recuerda una vez más que el gran patriarca y defensor de la ortodoxia estuvo desterrado primero en las Galias, y más tarde, expulsado de nuevo de su sede por el emperador Constancio, residió por algún tiempo en Roma; un monje egipcio llamado Isidoro, que le acompañaba, causó profunda impresión en los cristianos fervorosos de la Urbe, y tanto los relatos de Atanasio sobre los monjes coptos como el ejemplo de santidad que estaba dando el mencionado Isidoro ocasionaron la

[1] Para el monacato occidental primitivo, véase sobre todo R. LORENZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert:* ZKG 77 (1966) 1-61 (síntesis muy bien hecha y bien condensada). Para los reproches que se hicieron a los primeros monjes de Occidente, L. GOUGAUD, *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident:* Revue, Mabillon 24 (1934) 145-163. Para la influencia del monacato de Oriente sobre el occidental, J. GRIBOMONT, *L'influence du monachisme oriental sur le monachisme latin à ses débuts,* en *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà:* Accademia Nazionale dei Licei 361 (Roma 1964) 119-128.

[2] SAN AMBROSIO, *In Examerон* 3,23: CSEL 32,74-75.

fundación de comunidades ascéticas.[3] Otros autores, como L. Th. Lefort, sin poner en duda ni por un momento la procedencia copta del monacato occidental, reconocen que el problema de los orígenes es complejo, pues resulta completamente imposible señalar con precisión quiénes fueron los primeros en transportar la nueva corriente ascética desde las riberas del Nilo a las del Tíber y a los demás países de la Europa occidental [4]. Porque no podemos olvidar que en el siglo IV Egipto era una provincia romana, y Alejandría, además de la capital administrativa de la provincia y puerto de la mayor importancia, el centro intelectual más reputado del mundo grecorromano. La administración, el comercio y los estudios fomentaban continuos trasiegos de personas e ideas entre Egipto y el imperio de Occidente, y particularmente con su capital, Roma. Sería muy extraño, en tal contexto histórico, que correspondiera a San Atanasio el papel de primer introductor del monacato en las regiones occidentales de Europa. Volveremos luego sobre este tema.

Como ya queda dicho, hoy día parece definitivamente adquirido para la historia que el primer monacato latino hunde sus raíces en el propio suelo de Occidente. Apareció como la continuación y lógico desarrollo de la vida ascética practicada por vírgenes y continentes en estos países desde la más remota antigüedad cristiana. Todo nos lleva a esta conclusión. Las descripciones de los diversos géneros de monjes que hallamos en San Jerónimo y en las *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, los monasterios urbanos de que hablan San Agustín y otros autores eclesiásticos, los mismos cenobios creados por el santo Obispo de Hipona y aun por San Jerónimo, pertenecen a una tradición diferente a la del cenobitismo copto. En realidad, el monacato occidental nació en el siglo IV, cuando algunos ascetas de los países latinos empezaron a vivir más separados del mundo y se convirtieron en anacoretas, o, en el caso del cenobitismo, se agruparon en comunidades más o menos compactas y organizadas [5].

Esto no excluye, con todo, que el monacato de Egipto y, en menor escala, el de Siria, Palestina y Asia Menor, ejercieran una muy notable influencia sobre la génesis y primer desarrollo del monacato de Occidente. Influjo e impulso que llegaron sobre todo a través de versiones latinas de obras monásticas griegas y de obras originales de escritores latinos repletas del espíritu del monacato copto y oriental. Así, las dos

[3] G. Bardy, *Les origines des écoles monastiques en Occident:* Sacris erudiri 5 (1953) 86-104.
[4] En RHE 29 (1933) 128-129.
[5] Véase arriba, p.40ss.

traducciones antiguas de la *Vita Antonii*—anónima e incorrecta la primera y debida a Evagrio de Antioquía la segunda, que conoció gran difusión y «puede considerarse como el evangelio del monacato de Occidente»[6]—; las reglas pacomianas, vertidas al latín por San Jerónimo; las de San Basilio, traducidas por Rufino; las vidas más o menos noveladas de monjes orientales debidas a Jerónimo; las *Instituciones* y las *Colaciones* de Juan Casiano, etc. Otro factor importante que hay que tener en cuenta fueron los relatos de viajes—orales y escritos—de peregrinos que, como Melania la Vieja, Rufino de Aquilea, Postumiano y tantos otros visitaron a los padres del yermo en su propio paisaje. Especial mención merecen los obispos occidentales desterrados por su fe y que con este motivo pudieron tener contacto directo con el monacato oriental; así, Lucifer de Cagliari, Eusebio de Vercelli, Dionisio de Milán, Hilario de Poitiers; los que regresaron a sus respectivas sedes favorecieron, cada uno a su manera, las fundaciones monásticas.

Los monjes orientales tenían muy buena prensa en Occidente. Sus elogios, a veces hiperbólicos e incluso ditirámbicos, llenan las páginas de escritores latinos como Jerónimo, Casiano, Agustín, Rufino, Euquerio de Lyón, etc. Dichos escritores proponían la vida y el espíritu de los monjes orientales como dechados para sus congéneres del mundo latino. ¡Y cuántas veces la mejor alabanza que se les ocurre hacer de los santos monjes de nuestros países consiste en afirmar que eran dignos émulos de los padres de los desiertos de Egipto e incluso a veces los superaban!

El mismo vocabulario de los primeros monjes latinos y de los autores que se ocupan de ellos es revelador de la influencia oriental, que comprobamos, como lo han puesto de relieve los estudios lexicológicos realizados a impulso de la escuela de Nimega. Las versiones de la *Vita Antonii* y las obras orientalizantes de Jerónimo y Casiano representaron, entre otras, un papel preponderante en la formación del lenguaje específico del monacato latino, compuesto de neologismos calcados sobre el griego, como *monachus, monasterium, anachoreta*, etc., y de innovaciones semasiológicas que se inspiran en el vocabulario bíblico, como *frater, religio, conversatio* y tantas otras[7].

Incluso puede decirse que los solitarios y las agrupaciones cenobíticas de Occidente vivieron, en buena parte, del espíritu

[6] J. Gribomont, *L'influence du monachisme oriental sur le monachisme latin...* p.120.

[7] Véanse, por ejemplo, L. Th. A. Lorié, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*: Latinitas Christianorum primaeva 11 (Nimega 1955); J. Van den Bosch, *Capa, Basilica, Monasterium, et le culte de saint Martin de Tours*: ibid., 13 (Nimega 1959); A. A. R. Bastiaensen, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Egérie*: ibid., 17 (Nimega 1962).

de sus modelos orientales e intentaron imitar sus instituciones y costumbres, si bien no lo consiguieron sin hacer ciertas concesiones y adaptaciones, que se revelaron imprescindibles, al clima, ambiente social y carácter occidentales. Así, el mismo Juan Casiano tiene que tenerlos en cuenta, muy a pesar suyo; y las reglas pacomianas se divulgaron, sobre todo en Italia, en una recensión breve de la traducción jeronimiana en la que se habían eliminado los elementos típicamente egipcios o se habían sustituido por otros de carácter occidental.

En fin, el hecho de que el monacato latino sea producto original de los países latinos o latinizados y presente algunas particularidades que lo distinguen del monacato copto y oriental, no debe ocultar a nuestra vista las grandes semejanzas, la identidad de fondo y base, tanto por lo que se refiere al ideal como por lo que toca a la vida y costumbres, que los une íntimamente, como dos partes de un mismo todo. Oponer el monacato occidental al oriental, en efecto, tomando como términos de comparación la *Regla* de San Benito, por una parte, y la vida y doctrina de los padres del yermo, por otra, resulta demasiado simplista y antihistórico. Los padres del yermo no agotan el significado de monacato oriental, que, como hemos visto, es singularmente vario y rico en matices; ni la *Regla* benedictina es el único exponente de los monjes de Occidente. Hay que ir con cuidado en tales confrontaciones si no se quieren cometer errores imperdonables. Ni se debe señalar tal o cual característica como propia del monacato latino sin asegurarse muy bien de que el oriental no la posee. Así, por ejemplo, se ha dicho del primero que desde sus principios se hizo notar por su *caractère lettré* [8] y se ha hablado de la «cultura excepcional que distingue sus cuadros», pensando en Jerónimo, Rufino, Paulino de Nola, Sulpicio Severo, Agustín y algunos más [9]. Pero no nos engañemos. Si estos hombres cultos y refinados destacan enormemente al compararlos con la rudeza de los monjes coptos o sirios, no ocurre lo mismo al confrontarlos con otros monjes orientales, como San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio de Nisa, Evagrio Póntico, San Juan Crisóstomo y otros. Y lo mismo puede decirse de la pretendida «promoción social» que el monacato experimentó en los países latinos [10]: tanto en Oriente como en Occidente hubo aristócratas y otras personas pertenecientes

[8] H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation...* p.439.
[9] J. GRIBOMONT, *L'influence du monachisme oriental sur le monachisme latin...* p.125.
[10] Ibid., p.124-125. Sin embargo, es cierto que el monacato halló buena acogida en los ambientes latinos de la más alta sociedad, cosa que se dio raramente entre los aristócratas de Oriente.

a las clases superiores de la sociedad que abrazaron la vida monástica; pero, fuera en los países de levante, fuera en los de poniente, la turbamulta de los monjes estaba igualmente compuesta de gente simple, procedente de las capas sociales inferiores, de poca o ninguna formación literaria. En todas partes ocurría lo mismo. Otro rasgo o grupo de rasgos que se ha presentado como muy peculiar de las comunidades latinas, esto es, su afición a las ceremonias litúrgicas solemnes, la preferencia dada a la oración sobre el trabajo manual, su dedicación a la práctica de las obras de misericordia y su conexión con el ministerio sacerdotal [11], se encuentra también en las comunidades urbanas de Oriente, igualmente marcadas por el liturgismo y el clericalismo.

En la excursión espiritual que vamos a emprender ahora a través de los países de Occidente con el fin de contemplar cómo se desarrolla en ellos el monacato, el lector avisado podrá apreciar por sí mismo las ligeras diferencias accidentales y la profunda unidad substancial de los dos grandes sectores del monacato primitivo.

Los principios del monacato en Roma

De creer a San Jerónimo—al menos según ha sido interpretado comúnmente—, la vida monástica apareció en Roma hacia el año 340. Por aquel entonces, en efecto, la dio a conocer en la urbe San Atanasio de Alejandría, y una dama romana de la nobleza, Marcela, fue la primera en abrazarla. Esta ha sido la opinión comunísima hasta hace poco [12]. Pero la afirmación de San Jerónimo ni puede tomarse al pie de la letra ni exige que se le dé un alcance que ciertamente no tiene. El monje erudito—ya hemos tenido ocasión de comprobarlo—no es siempre exacto en sus noticias de esta clase, por una parte. Y, por otra, el texto jeronimiano dice exactamente: «Ninguna mujer noble conocía por aquel tiempo la profesión de los monjes», lo que no implica en manera alguna que el monacato fuera igualmente desconocido en otras capas de la sociedad romana, cosa que por aquellas fechas hubiera resultado completamente improbable. Más aún: el texto mismo parece revelar implícitamente que, en efecto, en otros ambientes romanos

[11] J. GRIBOMONT, *L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sevère: Saint Martin...* p.147.

[12] Sobre los principios del monacato en Roma, véanse sobre todo G. D. GORDINI, *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo:* Scrinium theologicum 1 (1953) 7-58; ID., *Origine e sviluppo del Monachesimo a Roma:* Gregorianum 37 (1956) 220-260; G. FERRARI, *Early Roman Monasteries:* Studi di antichità cristiana 23 (Ciudad del Vaticano 1957); D. GORCE, *La lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore* t.1: *Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain* (París 1925); R. LORENZ, *Die Anfänge...* p.3-8.

menos distinguidos, los monjes eran bien conocidos cuando añade a renglón seguido: «Dada la novedad de la cosa, ninguna mujer de la nobleza se atrevía a tomar aquel nombre, que se tenía entonces por ignominioso y estaba desacreditado entre la gente» [13]. Parece obvio que, si el monacato hubiera sido desconocido, el nombre *monachus*—o *monacha*—no hubiera sido considerado como ignominioso y vil.

Pareja ignorancia casi a mitad del siglo IV resultaría extremadamente extraña tratándose de la ciudad de Roma, Urbe del orbe, centro del imperio, centro también de peregrinaciones cristianas, a la que afluían hombres de todos los países y en la que estaban bien establecidas diversas comunidades orientales. Pero es cierto, por otra parte, que nadie podía hablar mejor a Marcela del monacato copto que «los obispos alejandrinos», como dice Jerónimo, «el papa Atanasio y luego Pedro, que, huyendo de la persecución arriana, se habían refugiado en Roma» [14]. Marcela no pudo resistir al encanto de las narraciones de Atanasio y puso en práctica su propósito en el año 358. Su ejemplo fue seguido por Sofronia y otras mujeres bastantes años más tarde.

Por lo que se desprende de nuestras fuentes, el monacato no empezó a arraigar en el suelo romano hasta la segunda mitad del siglo IV. Y ni siquiera entonces puede hablarse de vida monástica organizada. La fundación de un monasterio de monjas junto a la basílica de Santa Inés por Constantina, hija del emperador Constantino, entre los años 339 y 350, es una noticia a todas luces inadmisible [15]. Lo que sí comprobamos es un aumento notable en la práctica de la virginidad entre las mujeres a lo largo del siglo IV y la gradual introducción de las diversas observancias típicamente monásticas, sobre todo entre las vírgenes consagradas. Ser «monje» o «monja» significaba por aquel entonces llevar una vida de perfecta castidad, austera, en la que tenían una parte importante los ayunos, la lectura de las Escrituras y la oración. En la correspondencia de San Jerónimo de los años 381-384 no se alude a ningún monasterio propiamente dicho, es decir, de observancia plenamente cenobítica. Lo que sí existían eran agrupaciones ascéticas cada vez más numerosas, entre las que destacan las formadas por mujeres de la nobleza. La mencionada Marcela y sus compañeras constituyen una pequeña comunidad en la misma Urbe [16].

[13] SAN JERÓNIMO, *Ep.* 127,5.
[14] Ibid.
[15] En favor de esta fundación, cf. Ph. SCHMITZ, *La première communauté de vièrges à Rome*: RBén 38 (1926) 189-195. En contra, G. D. GORDINI, *Origine...* p.229-231.
[16] Más tarde esta comunidad se trasladó a las afueras de la ciudad, a un *ager urbanus*

Otra agrupación de viudas y doncellas surgió en torno a Paula, amiga de Marcela, en el año 379. Por el mismo tiempo o poco después Lea fundó un *monasterium* en los alrededores.

San Jerónimo y el ascetismo romano

Diversas causas—la difusión de la versión latina de la *Vita Antonii*, que se leía mucho y con gran interés, y de otras obras de propaganda monástica; la visita que hizo a la ciudad Pedro, patriarca de Alejandría, en 373; los monjes peregrinos que llegaban con frecuencia de Oriente para venerar los sepulcros de San Pedro y San Pablo—contribuyeron sin duda a suscitar y alimentar este movimiento de clara inspiración monástica. Pero el impulso más vigoroso debió de recibirlo éste durante los años 381-384, en que vivió en Roma el primer monje egregio del mundo latino, Jerónimo.

Retoño de una noble familia dálmata, Jerónimo hizo en Roma sus estudios superiores y tenía ante sí un brillante porvenir cuando decidió súbitamente bautizarse—como tantos otros jóvenes de su tiempo, era simple catecúmeno—y abrazar la vida ascética en Aquilea, en compañía de su paisano, condiscípulo y amigo íntimo Rufino, formando parte de un círculo animado por el obispo Valeriano. De pronto, un acontecimiento cuya naturaleza se desconoce disolvió el grupo. Entonces Jerónimo toma la gran resolución de dejarlo todo para hacerse ermitaño en el desierto de Calcis (Siria). En la soledad del yermo lucha con sus recuerdos, sus imaginaciones, sus tremendas tentaciones. Años más tarde recordará a su fiel discípula Eustoquia tan descomunales combates:

> «¡Oh cuántas veces, estando yo en el desierto y en aquella inmensa soledad que, abrasada de los ardores del sol, ofrece horrible asilo a los monjes, me imaginaba hallarme en medio de los deleites de Roma! Me sentaba solo, porque estaba rebosante de amargura. Se erizaban mis miembros, afeados por un saco, y mi sucia piel había tomado el color de un etíope. Mis lágrimas eran de cada día, de cada día mis gemidos, y si alguna vez, contra mi voluntad, me vencía el sueño repentino, estrellaba contra el suelo unos huesos que apenas si estaban ya juntos. No hablemos de comida y bebida, pues los mismos enfermos sólo beben agua fresca, y tomar algo cocido se reputa demasía y regalo. Así, pues, yo, que por miedo al infierno me había encerrado en aquella cárcel, compañero sólo de escorpiones y fieras, me hallaba a menudo metido entre las danzas de las muchachas. Mi rostro estaba pálido de los ayunos; pero mi alma, en un cuerpo helado, ardía de deseos y, muerta mi carne antes de morir yo mismo, sólo hervían los incendios de los apetitos.

que pertenecía a Marcela; pero en 410 volvió a establecerse dentro de las murallas, buscando protección contra las invasiones de los bárbaros.

Así, pues, desamparado de todo socorro, me arrojaba a los pies de Jesús, los regaba con mis lágrimas y domaba la repugnancia de mi carne con ayunos de semanas. No me avergüenzo de mi calamidad; antes bien lamento no ser el que fui. Acuérdome haber juntado muchas veces, entre clamores, el día con la noche y no haber cesado de herirme el pecho hasta que, al increpar el Señor, a las olas seguía la calma. Empezaba a tener espanto de mi propia celdilla como cómplice de mis pensamientos, e, irritado y riguroso conmigo mismo, penetraba solo en el interior del desierto. Si en alguna parte daba con un hondo valle, ásperos montes o hendiduras de rocas, allí era el lugar de mi oración, allí el ergástulo de mi carne misérrima. Y el Señor mismo me es testigo de que, después de muchas lágrimas, después de estar con los ojos clavados en el cielo, parecíame hallarme entre los ejércitos de los ángeles y cantaba con alegría y regocijo: 'En pos de ti correremos al olor de tus ungüentos'» [17].

En medio de tanta retórica y tanta reminiscencia literaria, vibra en este cuadro el sentimiento de un recuerdo de algo grandioso y decisivo: las primicias de una vida monástica extremadamente dura para la sensibilidad exacerbada del joven delicado y amante del placer. Jerónimo no perseveró en Calcis. No pudo perseverar. La soledad implicaba dificultades insuperables para su temperamento fogoso y tan necesitado de la humana compañía. Lo que influyó decisivamente en su decisión de salir de aquel desierto fueron las tremendas disputas teológicas que se habían introducido entre los solitarios y los perturbaban profundamente. Pero Jerónimo no había perdido el tiempo. Su alma se había forjado en una escuela durísima. Había aumentado su tesoro de manuscritos cristianos. Había estudiado con penas y trabajos la lengua hebrea con el propósito de penetrar mejor en el sentido de las Escrituras, pero también por otra razón más personal e íntima. En efecto, si Jerónimo se entregaba al estudio con pasión incoercible, era porque hallaba en el trabajo intelectual una penitencia y a la par una manera de olvidarse a sí mismo, evitar recuerdos escabrosos y apagar la llama de las pasiones. «Cuando en mi juventud—refiere él mismo—me veía rodeado por la soledad del desierto, no conseguía soportar los incentivos de los vicios y los ardores de la naturaleza. Trataba de quebrantarlos con frecuentes ayunos, pero mi imaginación era un hervidero de pensamientos. Para domarla, me hice discípulo de un hermano que se había convertido de los hebreos. Así, después de las agudezas de Quintiliano, los ríos de elocuencia de Cicerón, la gravedad de Frontón y la suavidad de Plinio, me puse a aprender el alfabeto hebreo y a ejercitarme en la pronunciación de las fricativas y de las aspiradas» [18]. Así fue como abordó el

[17] San Jerónimo, *Ep.* 22,7.
[18] *Ep.* 125,12.

estudio del hebreo hasta aprenderlo, cosa que hasta entonces ningún latino había conseguido. El estudio era para Jerónimo una forma de ascesis y como tal lo recomendaba a sus dirigidos y dirigidas. «Ama la ciencia de las Escrituras y no amarás los vicios de la carne», escribe, por ejemplo, a Rústico [19].

Jerónimo abandona, pues, el desierto siendo un monje erudito hecho y derecho. Ahora desea aumentar sus conocimientos teológicos, afinar su método exegético. Busca maestros famosos, no precisamente por su elocuencia, sino por sus explicaciones de la Biblia. Sigue las lecciones de exegesis de Apolinar en la vecina Antioquía. Luego lo hallamos en Constantinopla, donde se hace discípulo de Gregorio de Nacianzo. Al lado del «teólogo» por antonomasia, lee con fruición las obras de Orígenes, que le parece el maestro insuperable. Un día del año 382, Paulino de Antioquía, que le había ordenado sacerdote contra su voluntad, lo llevó consigo a la Ciudad Eterna.

Su llegada a Roma fue saludada con verdadero júbilo en los círculos ascéticos de las nobles romanas. Por aquel entonces era costumbre de la aristocracia femenina de la Urbe celebrar frecuentes reuniones [20]; era, pues, normal que las que habían abrazado la vida ascética se juntaran también con frecuencia para disputar de temas espirituales. Pensaron que Jerónimo, un monje que venía del desierto y con conocimientos profundos de las Escrituras, sería el animador ideal de sus asambleas. Y lograron conquistarlo. Jerónimo se convirtió en su maestro y director espiritual. «Les expliqué los sagrados libros como pude», escribirá él modestamente años más tarde [21], recordando con agrado, acaso también con nostalgia, su trienio romano. Nunca tuvo discípulos tan dóciles y ávidos de aprender. En aquella primera «escuela de altos estudios bíblicos» de Occidente, la viva y fina inteligencia de aquellas nobles romanas, entre las que destacaban Marcela, Principia, Fabiola, Asela, Paula y sus hijas Eustoquia y Blesila, se ejercitó en el estudio del hebreo y la exegesis bíblica, dando pruebas de lo capaces que eran de comprender los secretos de la palabra de Dios. ¡Qué consuelo para Jerónimo!

Pero, para desgracia suya, no se limitó el grave y circunspecto maestro a comentar la Biblia y proclamar a tambor batiente los principios y excelencias de la ascesis cristiana a su fervoroso auditorio femenino. De vez en cuando era víctima de un demonio cruel, que le impulsaba a gritar y luchar y re-

[19] *Ep.* 125,11.
[20] Véase M. Borda, *Lares. La vita famigliare romana nei documenti archeologici e letterari* (Ciudad del Vaticano 1947) p.109.
[21] *Ep.* 45,2.

formar lo que le parecía mediocre o sinceramente malo en la Iglesia de Dios. ¡Y vaya si veía cosas que no le gustaban! Ahora estaba muy bien respaldado por el papa San Dámaso, que le había encargado la revisión del texto latino de los Evangelios y acaso de todo el Nuevo Testamento. Los romanos reconocían generalmente su virtud y su sabiduría. Tenía autoridad. «A juicio poco menos que de todos—recordará más tarde—, se me disputaba por digno del sumo sacerdocio. Mi palabra era boca de Dámaso... Me llamaban santo, me llamaban humilde y elocuente» [22]. Desde su altura, a cubierto de todo riesgo, desencadenó Jerónimo una verdadera campaña contra los «falsos monjes», que, según decía, pululaban en todas partes, y, lo que era mucho más comprometido y audaz, contra los vicios de los clérigos romanos, que aseguraba ser muchos y muy graves.

Si su pluma se había convertido en un látigo, su lengua no permanecería ociosa cuando se trataba de los falsos ascetas de ambos sexos o de los clérigos mundanos. No se andaba con rodeos. Abramos la carta 22 a Eustoquia, una de las más famosas del famoso epistolario jeronimiano, y veremos cómo, luego de trazar la cruel caricatura de mujeres que «se visten de cilicios, y, con capuchas artísticamente labradas, como si volvieran a la infancia, semejan lechuzas y búhos» [23], arremete contra los ascetas y los clérigos, aconsejando a Eustoquia:

> «Huye también de los varones que vieres por ahí cargados de cadenas, con cabelleras de mujeres..., barba de chivos, manto negro y pies descalzos para soportar el frío. Todo eso son invenciones del diablo... Son gente que se mete por las casas de los nobles, engañan a mujerzuelas, cargadas de pecados, que están siempre aprendiendo y no llegan nunca al conocimiento de la verdad [24], fingen tristeza y, con furtivas comidas nocturnas, hacen como que prolongan largos ayunos. Vergüenza me da contar lo demás que hacen, no sea que piense alguien que estoy componiendo una diatriba en vez de dirigirles mis avisos. Otros hay—hablo sólo de los de mi propio estado—que ambicionan el presbiterado o diaconado para gozar de más libertad de ver mujeres. Estos no tienen más preocupación que sus vestidos, andar bien perfumados y llevar zapatos justos, que no les baile el pie dentro de la piel demasiado floja. Los cabellos van ensortijados por el rastro del salamistro o rizador, los dedos echan rayos de los anillos y, porque la calle un tanto húmeda no moje las suelas, apenas si pisan el suelo con la punta de los zapatos. Cuando vieres a gentes semejantes, tenlos antes por novios que por clérigos» [25].

La invectiva, que prosigue cada vez más acre y osada, corrió de mano en mano y, como es natural, se leyó con avi-

[22] *Ep.* 45,3.
[23] *Ep.* 22,27.
[24] 2 Tim 3,6-7.
[25] *Ep.* 22,28.

dez. Podemos imaginar la ira de los maltratados. Y por si esto fuera poco, hay que sumar a la cuenta otro asunto que, por el mismo tiempo, no levantó menor polvareda. En 383 escribió un tal Helvidio una obra contra la virginidad de María, en la que se negaba asimismo todo valor a la castidad religiosa. Jerónimo, evidentemente, saltó a la palestra. Su escrito *Contra Helvidium* rezuma virulencia y, más que aumentar la devoción popular a la vida monástica, contribuyó a nutrir la hostilidad general contra todo lo que oliera a monacato y ascetismo.

Lo que no era hacer un favor a la causa. ¡Bastantes enemigos tenía ya el monacato! En Occidente, y en particular en Roma, iba suscitando continuamente críticas y animosidades. Varios años más adelante, por ejemplo, Rutilio Namaciano iba bordeando en una nave la costa italiana cuando—escribe él mismo—«he aquí que aparece Capria, isla repelente, llena de estos hombres que huyen de la luz. Ellos mismos se dan el nombre griego de monjes, pues quieren vivir solos, sin testigos. Temen los favores de la fortuna, al mismo tiempo que sus reveses. ¿Es posible hacerse voluntariamente infeliz por miedo de llegar a serlo? ¿Qué clase de rabia es la de esos cerebros al revés? ¡A fuerza de temer la desgracia no pueden tolerar la felicidad! Tal vez, verdaderos forzados, se inflijan ellos mismos el castigo que merecen por sus crímenes; tal vez su negro corazón esté hinchado de negra hiel». Y al divisarse Gorgona, el atildado poeta aprovecha la ocasión para recordar un escándalo reciente: en aquella roca se ha sepultado en vida un joven noble y rico «que las furias han arrastrado a abandonar a los hombres y la tierra, y vive exiliado y pobre en un retiro vergonzoso» [26]. No era la voz de Rutilio Namaciano una voz solitaria. Formaba parte de un gran coro. No sólo de intelectuales; también el pueblo estaba contra los monjes. En 384, mientras se hallaba Jerónimo en Roma, murió Blesila, la joven viuda, hija de Paula y hermana de Eustoquia. Con su madre y su hermana, se dedicaba con gran celo al estudio de la Escritura y a la práctica del ascetismo bajo la dirección del monje dálmata. Muere en la flor de la edad. Paula se desmaya en los funerales. Y la gente empieza a murmurar contra Jerónimo acusándolo de haber asesinado a Blesila a fuerza de ayunos. La gente iba diciendo: ¡Casta detestable de los monjes! ¿A qué se espera para echarlos de la Urbe, o cubrirlos de piedras o precipitarlos a las olas?» [27] El mismo nombre *monachus*, en boca de la plebe, implica un matiz de desfavor, cuando no equivale

[26] *De reditu suo* 1,439-452 y 515-526.
[27] *Ep.* 39,6.

a un insulto. Uno de los dicterios que lanzaban las falsas vírgenes contra las verdaderas era éste: «si ven a alguna virgen seria y pálida, la llaman miserable, monja»—*monacha*—y «maniquea» [28].

En cuanto al clero romano, lo menos que puede decirse es que se mostraba más bien reservado y desconfiado. A veces manifestaba su hostilidad. Incluso en las oraciones litúrgicas. Ya lo notó L. Duchesne, y volvió a llamar la atención sobre ello, entre otros, E.-Ch. Babut [29]. Sin embargo, dicho sea en honor a la verdad, en los mencionados textos se contraponen los «falsos ascetas» *(confessores)* a los «verdaderos», y son únicamente los primeros los que salen malparados. ¿No atacaba también el propio Jerónimo a tales «monjes» degenerados y de pacotilla? De todos modos, el monacato naciente no era generalmente apreciado en Roma ni tenía muchos amigos poderosos. Parece seguro que entre éstos no hay que contar a los papas, a excepción de San Dámaso, el protector de Jerónimo. Al morir Dámaso, el monje dálmata se sintió desamparado frente a sus enemigos. El nuevo papa, Siricio, lector y diácono desde el pontificado de Liberio, es decir, miembro de la oligarquía de los diáconos romanos tan duramente criticada por Jerónimo, era, según frase de un reciente historiador del papado, un «adversario del moderno espíritu ascético» [30]. Es posible que Siricio interviniera de un modo decisivo para que el tremendo fustigador del clero y ascetas romanos abandonara la Urbe. Lo cierto es que Jerónimo se marchó. Y al llegar a Roma, en 394, Paulino de Nola—«monje» distinguido, pacífico y simpático si los hubo—, fue recibido por el papa Siricio con una actitud tan reservada y altanera —el propio San Paulino la califica de *superba discretio*—, que se sintió incómodo en la ciudad y salió de ella en cuanto le fue posible [31].

Progresos del monacato romano

Pese a la resistencia y oposición que encuentra en el clero y el pueblo, pese también a los nuevos ataques de un ex monje, Joviniano, que niega el valor de la vida ascética y arrastra tras de sí a buen número de monjes y vírgenes consagradas, y a los de Vigilancio, otro asceta que con su pluma y su palabra pretende igualmente despojar de todo mérito a la vida

[28] *Ep.* 22,13.
[29] L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (París [5]1920) p.149-150; E.-CH. BABUT, *Priscillien et le priscillianisme* (París 1909) p.70-72.
[30] E. CASPAR, *Geschichte des Papstums* t.1 (Tubinga 1930) p.259.
[31] SAN PAULINO DE NOLA, *Ep.* 5,14: CSEL 29,33-34.

monástica, ésta va avanzando más y más y echando hondas raíces en el suelo de Roma.

Al lado del «monacato» doméstico y nobiliario de las viudas y vírgenes que dirigió San Jerónimo, aparecen algunas comunidades de varones—*diversoria*—, cuya organización y fervor en el servicio de Dios alaba San Agustín en 387 [32]. Al lado de los sarabaítas, tan despiadadamente criticados por el monje dálmata, y de los giróvagos, contra los que tuvo que intervenir la autoridad de los papas, surgen figuras monásticas de gran prestigio, como la del senador Pammaquio, viudo de la hija segunda de Santa Paula, Paulina, a quien Jerónimo concede pomposamente el título de «capitán general de los monjes» [33]; alma generosa, dedicóse Pammaquio a la asistencia de pobres y enfermos, con gran edificación del pueblo. Las cosas habían cambiado hacia fines de siglo. La situación era tan prometedora, que en 397 podía escribir San Jerónimo: «En nuestros tiempos Roma posee lo que antes no conociera el mundo. Entonces eran raros los sabios, los poderosos, los nobles cristianos; ahora hay muchos monjes sabios, poderosos y nobles» [34]. Y en 412, refiriéndose a Roma y sus arrabales: «Por doquiera monasterios de vírgenes, la muchedumbre de monjes no tenía cuento, de suerte que por el gran número de los que servían a Dios, lo que antes se tuviera por afrenta, ahora se consideraba con honor» [35].

Claro que estas frases son hiperbólicas: Jerónimo seguirá siendo hasta su muerte un retórico empedernido. Pero también contienen mucha verdad. Gracias sobre todo al celo proselitista del monje dálmata y a sus ilustres conquistas, la vida monástica había obtenido carta de ciudadanía entre las más elevadas clases sociales de Roma. Otros hechos debieron de influir en su ulterior desarrollo: en 398, el regreso de Melania la Vieja, figura ascética de singular prestigio, como veremos más adelante; en 405, la estancia en Roma de Casiano, el diserto e infatigable propagandista de las instituciones y de la espiritualidad de los padres del yermo egipcio; la difusión de la *Vita Martini*, de Sulpicio Severo, que tantas conquistas hizo para la vida monástica, de las *Instituciones* y las *Colaciones*, de Casiano, y de varios textos monásticos griegos traducidos al latín.

Con todo, hay que reconocer que el monacato romano no había adquirido aún, a principios del siglo v, una configu-

[32] *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,70: ML 32,1339-1340.
[33] *Ep.* 66,4.
[34] Ibid.
[35] *Ep.* 127,8.

ración bien determinada y estable. Sin excluir las comunidades masculinas descritas por San Agustín, las realizaciones que conocemos pertenecen al campo de las iniciativas puramente personales. La libertad de servir a Dios como mejor les pareciera y cuadrara era tal vez el rasgo más común y sobresaliente de la figura moral de aquellos «monjes» y «monjas». Sólo existía un principio de vida comunitaria o cenobitismo, sin regla escrita de ninguna clase y, sin duda, con usos y costumbres muy diversos, aunque en todas partes se tenía en cuenta el ya legendario ejemplo de los monjes coptos. Una disciplina más estable fue introduciéndose poco a poco bajo la dirección de los papas, si bien no merezca mucha fe la noticia del *Liber pontificalis*, según la cual el papa Inocencio I (401-417) dio una constitución a los monasterios de la Urbe [36]. Esta obra de consolidación y reglamentación fue desarrollándose a lo largo del siglo v.

Por aquel tiempo empezaron a levantarse cenobios de varones junto a varias de las basílicas; su objeto era asegurar en ellas la celebración de la liturgia. El primero fue canónicamente erigido por Sixto III (432-440) *in Catacumbas*, es decir, junto a la basílica de San Sebastián, en la vía Apia. Si hemos de atender a lo que trae el *Liber pontificalis*, la fundación del llamado *Monasterium magnum basilicae sancti Petri*, esto es, el de los Santos Juan y Pablo, fue debida al papa San León I (440-461); y la del monasterio *ad Sanctum Laurentium*—junto a San Lorenzo *in Agro Verano*—, probablemente el que más tarde se llamaría de San Esteban, al papa Hilario (461-468), a quien se atribuye asimismo la erección del monasterio *ad Lunam*, todavía sin identificar [37]. El servicio litúrgico de las basílicas y el hecho de estar situados en una gran ciudad dieron a estos monasterios características inconfundibles.

Hacia mediados del siglo v destacaba como escritor en uno de ellos Arnobio el Joven, que tal vez fuera abad y originario de Africa. Arnobio, como tantos otros monjes, se dejó seducir por las ideas de Pelagio, o mejor, por el llamado semipelagianismo; pero se apartó de tales doctrinas más o menos sinceramente cuando la autoridad romana, que no bromea en tales materias, le hizo comprender la necesidad de hacerlo. «Ya en el siglo v—se ha escrito—, es Arnobio el tipo perfecto de lo que será el monje de Occidente: un cristiano que vive la vida de la Iglesia y de su sagrada liturgia» [38]. En sus escri-

[36] *Liber pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, t.1 (París 1886) p.234.
[37] Ibid., p.234 y 245. Véase G. FERRARI, *Early Roman Monasteries* p.162-164 166-172 184-189 y 13, respectivamente.
[38] G. MORIN, *Arnobe le Jeune: Études, textes, découvertes* t.1 (Maredsous-París 1913) p.368

tos, no muy numerosos ni de gran originalidad—comentarios de los salmos y del Evangelio, una obra superficial de controversia, el *Libellus ad Gregoriam*—, defendió Arnobio la legitimidad de la vida solitaria, la pobreza voluntaria y los otros elementos principales de la vida monástica, lo que prueba que ésta seguía teniendo enemigos en Roma.

Los «falsos monjes», en efecto, seguían comprometiendo en la Ciudad Eterna la buena fama de los verdaderos. Atraían el descrédito sobre la institución entera. A mediados del siglo v, San León Magno (440-451), como otros autores de la época, distinguía con cuidado ambos géneros de monjes cuando escribía: «No ignoro cuánta caridad y gracia sean debidas a nuestros hijos, los santos y verdaderos monjes, que no abandonan la modestia de su profesión y ponen en práctica lo que prometieron a Dios... Pero los soberbios e inquietos, los que desprecian a los sacerdotes y se glorían de injuriarlos, no han de ser considerados como servidores de Cristo, sino como soldados del anticristo» [39].

El movimiento monástico en el resto de Italia

Al mismo tiempo que se establecía en Roma el movimiento monástico, fue propagándose por el resto de Italia [40]. Desgraciadamente, la información segura que sobre esta propagación poseemos es mucho más escasa. Ello no es de extrañar, ya que Italia no produjo, en la época que nos ocupa, ninguna figura de monje de primera magnitud.

De las breves noticias que nos proporcionan algunos autores se colige que floreció con abundancia el monacato insular. Islas e islotes de las proximidades de la costa de la península se llenaron de solitarios. No era por romanticismo. En la inseguridad, fruto de la anarquía en que se hallaba el país, ofrecían las islas el mejor refugio a los que buscaban la soledad con Dios. La isla Gallinara, frente a Albenga, fue ilustrada por el ascetismo de San Martín de Tours hacia el año 360; las de Capraia y Gorgona, habitadas por los pretendidos «enemigos de la luz» de que habla en su invectiva Rutilio Namaciano. Entre las numerosas islas del litoral ligur que ofrecieron tranquila aunque áspera morada a los monjes a partir de esta

[39] *Ep.* 109 *ad Iulianum:* ML 54,1015.

[40] Para el monacato de Italia, véase sobre todo G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo* (Roma 1961); Id., *La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours*, en *Saint Martin...* p.67-83; E. Spreitzenhofer, *Die Entwicklung des Alten Mönchtums in Italien von seine ersten Anfängen bis zum Auftreten des heiligen Benedict* (Viena 1094); A. Calderini, *Milano romana fino al trionfo del cristianesimo. Milano durante il Basso Impero* t.1 (Milán 1953) p.215-413; A. Roberti, *S. Ambrogio e il monachismo:* La scuola cattolica 68 (1942) 140-159 231-252; R. Lorenz, *Die Anfänge...* p.9-12.

época, destaca la de Noli, ligada al recuerdo del obispo de Cartago San Eugenio († 505). En el 400 alude San Jerónimo a los «coros de monjes» que vivían en islas del mar Tirreno [41]. A fines del siglo v, San Mamiliano se refugiaba en la isla de Montecristo, en compañía de los monjes Goboldeo, Eustaquio e Infante, y fundaba otro monasterio en la isla del Giglio. Este monacato isleño era esencialmente de tipo eremítico. A lo más, vivían aquellos solitarios en pequeños grupos, sin formar, que sepamos, verdaderos cenobios.

El ideal anacorético dominaba asimismo en tierra firme. Pero, por su misma naturaleza, no suele el eremitismo dejar rastros, ni escritos, ni generalmente arqueológicos. Es el sino de los anacoretas desaparecer sin dejar huellas. Por eso escasean tanto las noticias del monacato italiano de la época. A veces algunos núcleos de solitarios acaban por transformarse en monasterios de vida comunitaria. Tal es el caso de Monteluco, cerca de Espoleto, refugio de ascetas desde fines del siglo IV y poblado más tarde de ermitas fundadas por los monjes sirios Eleuterio, Juan e Isaac; eremitorios que desafiaron el paso de los siglos y se agregaron a la reforma cluniacense hacia el año 1000. En los montes de Oropa, San Eusebio, obispo de Vercelli († 371), dio principio con su propio ejemplo a una tradición eremítica que se prolongó a lo largo de varias centurias. Pinetum, el monasterio a ruegos de cuyo abad tradujo Rufino de Aquilea las reglas de San Basilio a fines del siglo IV, se levantaba a orillas del mar, no lejos de Terracina.

En cuanto al movimiento ascético que cristalizó, sobre todo, en los monasterios que florecieron en la provincia Valeria, esto es, en Nursia, Tívoli, Rieti y la Marsica, a lo largo del siglo VI, y que nos son conocidos por los *Diálogos* de San Gregorio Magno, señala la tradición como su iniciador al famoso obispo sirio San Lorenzo, considerado como primer fundador del monasterio de Farfa, en la Sabina, a fines del siglo IV. Llegado a Italia con once compañeros, acabó, después de varias peripecias, por llevar vida eremítica y echar los cimientos de la que iba a ser famosísima abadía benedictina. Entre los compañeros del obispo Lorenzo merece especial mención, según la leyenda umbra, un tal Euticio, que afincó en Val Castoriana, cerca de Nursia, donde murió en los primeros decenios del siglo VI.

Pero dejemos ya a un lado leyendas cuyo contenido histórico es muy dudoso, para pisar terreno más firme ocupándo-

[41] *Ep.* 77,6.

nos, aunque sea brevemente, del célebre San Severino, apóstol del Nórico. Nada sabemos del lugar y fecha de su nacimiento, pero parece cierto su origen romano. Siendo aún joven, vivió como ermitaño en Oriente. Este duro noviciado espiritual marcará toda su existencia. Desde aquellos años se distingue por su austeridad: duerme en el suelo, ayuna todos los días hasta la puesta del sol, se le ve siempre descalzo, a pesar de la dureza de los inviernos en las regiones donde ejerce su apostolado. Porque Severino es un monje-apóstol. Hacia el año 455, le pareció escuchar la voz de Dios que le llamaba al Nórico. Y al Nórico se dirigió sin tardar. Vivió primero bajo la dirección de un viejo ermitaño. Luego, poco a poco, se fue convirtiendo en apóstol, bienhechor y taumaturgo, tanto de los romanos como de los bárbaros de la región. Severino era un laico, lo que tal vez, sumado a sus resonantes éxitos, contribuyó a suscitar la envidia y los celos del clero local. Esta oposición se hizo insoportable, y Severino resolvió irse a otra parte. Se dirigió a Favianis (Mautern del Danubio), que convirtió en centro de su actividad apostólica. Pero siguió fiel a la vida monástica. Amaba la soledad. En un lugar cercano a la ciudad construyóse un pequeño monasterio. Pronto se le juntaron numerosos discípulos—romanos, indígenas del Nórico, extranjeros llegados de diferentes países—, con los que formó una comunidad. Otros acudían a él para exponerle sus necesidades y pedirle un remedio. Severino no se encontraba bien en medio de tanta gente y buscó un refugio más retirado. Tales huidas a la soledad se repetirán otras veces a lo largo de su existencia. El santo vivía la mayor parte del tiempo aislado, incluso de sus monjes. En Batavis fundó asimismo un pequeño monasterio donde retirarse en las frecuentes visitas que hacía a aquella población. Y más que su profunda humildad fue su amor a la soledad lo que le hizo renunciar al episcopado que le ofrecían. Sin embargo, como escribe su biógrafo, «cuanto más deseaba recogerse en la soledad tanto más frecuentes se hacían las revelaciones que le ordenaban no sustraer su presencia a las poblaciones atribuladas» [42]. Esto revela a la perfección el estado de ánimo del monje, que se debate entre la llamada del desierto y la conciencia de una misión social que le obliga a entregarse a los hermanos. Severino se había hecho imprescindible a bárbaros y romanos. Lo escogían como árbitro supremo en sus contiendas. Incluso los más fieros se amansaban gracias a su ascendiente personal. Su palabra ardiente, sus predicciones—que siempre se cum-

[42] EUGIPIO, *Commoratorium vitae sancti Severini* 4,7.

plían—, su caridad sin límite ni falla, le conquistaron una popularidad inmensa, que el santo sabía aprovechar en bien de los pobres, del orden y de la paz. Cuando, lleno de merecimientos, falleció el 8 de enero del año 482, romanos y bárbaros, sin excepción, lo lloraron como se llora a un padre, y los desórdenes que siguieron a su muerte les hicieron comprender el bien que habían perdido. Pocos años más tarde, cuando Odoacro trasladó a Italia los pueblos del Nórico, los monjes llevaron consigo los venerados restos de su padre espiritual, los cuales, en 488, fueron honrosamente sepultados en Castellum Lucullanum (Pizzofalcone, cerca de Nápoles), donde se levantó un monastario.

Al mismo tiempo que el monacato enamorado de las islas y de la soledad del yermo, pero dispuesto a abandonar ocasionalmente su retiro para entregarse a una acción social y religiosa que juzgaba querida por Dios, floreció en muchas ciudades y villas de Italia un monacato urbano. Los respectivos obispos velaban por esas comunidades de hombres o de mujeres que muchas veces ellos mismos habían fundado. Esto sucedió particularmente en la circunscripción política de la *Dioecesis Italiae*, al norte de la península: los obispos se pusieron al frente del movimiento ascético y favorecieron la fundación de monasterios masculinos y femeninos en sus ciudades episcopales. Así, según refiere San Agustín, «había un monasterio, extramuros de la ciudad [de Milán], lleno de buenos hermanos, bajo la dirección de Ambrosio» *(sub Ambrosio nutritore)* [43]. San Sabino, obispo de Plasencia, hizo levantar el suyo, que, como el de Milán, estaba situado extramuros de la ciudad. El obispo de Brescia, San Honorio, fue probablemente el fundador del de San Faustino en aquella población. Las noticias escasean, porque «el cuidado del obispo por la propagación de los ideales ascéticos en sus diócesis parecía tan normal, que a los contemporáneos no les sorprendía en modo alguno» [44] ni lo juzgaban digno de anotarse. Por ejemplo, Paulino, diácono y primer biógrafo de San Ambrosio, no menciona para nada el monasterio de Milán que San Agustín nos da a conocer casualmente. Si bien no consta de un modo enteramente claro, parece cierto que los obispos Víctor de Turín, Vicente de Cremona, Inocencio de Tortona, Félix de Bolonia, Pedro Crisólogo de Ravena, Ennodio de Pavía y Félix de Pesaro fundaron monasterios de varones en sus respectivas ciudades episcopales o por lo menos se cons-

[43] *Confessiones* 8,6,15: CSEL 33,182.
[44] G. Penco, *Storia del monachesimo*... p.34.

tituyeron en protectores de los ya existentes. En cuanto a los monasterios de mujeres, parece que San Ambrosio y el anónimo autor del *De lapsu Susannae* conocieron algunos; es probable la existencia de uno en Bolonia a partir del siglo IV con una veintena de religiosas, y consta que existían otros en Plasencia, Milán, Verona, Pavía, Vercelli y todavía otras ciudades.

Cuenta Sozomeno que cierto obispo de Egipto que había sido monje llevaba vida de comunidad juntamente con sus clérigos [45]. Tal vez conociera Eusebio de Vercelli algún ejemplo parejo en Oriente, donde había estado desterrado como defensor de la fe católica contra el arrianismo; lo cierto es que, según el testimonio de San Ambrosio [46], fue Eusebio quien introdujo en Occidente este modo de vida el año 363. Se trataba, posiblemente, de una armonización entre las costumbres monásticas y las obligaciones del ministerio sacerdotal, y no de una vida meramente comunitaria, basada únicamente en la bolsa común, como la que llevó San Agustín con sus clérigos en Hipona. La innovación de San Eusebio se propagó rápidamente, a lo que parece, no sólo en Italia, sino también en otros países latinos. No pocos clérigos de Vercelli ocuparon sedes episcopales en la Liguria, Emilia y Véneto, y tanto ellos como otros obispos que procedían de las filas del monacato implantarían el mismo género de vida monástico-clerical junto a sus respectivas iglesias catedrales. Pero, dada la escasez de datos seguros, resulta imposible saber con exactitud qué obispos habían sido monjes, cuántos crearon cenobios para sí y sus clérigos, y si en tales «monasterios» se practicaba tan sólo la vida común o si se trataba de monasterios propiamente dichos.

Lo que no parece que pueda ponerse en tela de juicio es que San Ambrosio († 397) representara un papel de gran importancia en todo este movimiento monástico-clerical. Nombrado obispo de Milán en 374, se ocupó en seguida de la reforma del clero y la propaganda de la vida ascética. En primer lugar su predicación y más tarde la publicación de sus obras *De virginibus* y *De viduis* provocaron una efervescencia religiosa que tuvo repercusiones incluso en la lejana Mauritania. El mismo Ambrosio renunció a sus bienes personales en favor de la Iglesia de Milán y llevó una existencia dedicada por entero a la práctica de la ascesis, la oración, la *lectio divina* y el servicio constante y total de los fieles que le habían sido confiados, lo

[45] *Historia ecclesiastica* 6,31.

[46] *Ep.* 63,66: ML 16,1258-1259: Cf. *Serm.* 22: ML 17,800-801; *Serm. de natali S. Eusebii:* ML 17,719.

que constituyó un espléndido ejemplo. A Ambrosio, además —lo acabamos de ver—, debemos el encomio de San Eusebio de Vercelli como iniciador de los monasterios episcopales. Y es significativo que casi todos los obispos que se interesaron prácticamente por el desarrollo y organización del monacato urbano fueran amigos suyos y estuvieran en correspondencia epistolar con él.

Es justo que dediquemos aquí, siquiera, una mención honorífica a un monje obispo relacionado no sólo con San Ambrosio, sino también con casi todos los ascetas más notables del mundo latino: San Paulino de Nola. Miembro de una familia senatorial e inmensamente rica, Paulino nació en Burdeos, donde recibió la educación correspondiente a un joven de su alcurnia. Siguió luego el *cursus honorum:* en 378 fue cónsul, y en 379 gobernador de Campania. En 385 se casó con la noble española Tarasia; pero al cabo de unos años de matrimonio, hacia el año 393, ambos esposos decidieron de común acuerdo vivir juntos una vida de castidad perfecta, oración y ascesis, después de renunciar al mundo y distribuir entre los pobres su vasto patrimonio. Así lo hicieron con ejemplar desprendimiento y constancia, primero en España y luego en Nola (Campania), junto al sepulcro de San Félix, su especial protector. Paulino, que había sido ordenado sacerdote en 394 y obispo en 409, organizó en Nola una *fraternitas monacha*—tal es su expresión [47]—, es decir, según todas las apariencias, un monasterio dúplice. El mismo dirigía a los monjes; Tarasia, a las monjas. En aquella doble comunidad no faltaban ni la soledad ni un cierto apartamiento del mundo; pero en determinadas épocas del año afluían los peregrinos y viajeros, y se establecían numerosos contactos con el mundo exterior. El régimen de vida era austero: frecuentes ayunos, abstinencia de carne, auténtica pobreza, etc. Usaban una especie de hábito monástico, que más tarde cambiaron por una túnica de pelo de cabra o de camello. La meditación, la lectura espiritual y, sobre todo, el oficio divino, que cantaban por la noche, al alba y al anochecer —por lo menos—ocupaban casi todo el tiempo. Al morir, en 431, legaba San Paulino una colección de cartas y treinta y tres poemas, muchos de ellos en honor de San Félix; pero sobre todo había edificado a sus contemporáneos con su desprendimiento, su virtud y su gran piedad.

[47] SAN PAULINO DE NOLA, *Ep.* 23,8.

Colonias monásticas latinas en Palestina

La precedente descripción del monacato primitivo en Roma e Italia resultaría incompleta si no tuviéramos en cuenta tres monasterios dúplices latinos ubicados en Palestina. Los tres gozaron de gran celebridad en el mundo occidental. Una copiosa y continua correspondencia los tuvieron en comunicación con Roma, Italia y otros países de Occidente. Muchos peregrinos latinos fueron acogidos, a veces durante largas temporadas, en las hospederías dependientes de tales instituciones. Algunos de sus miembros regresaron a Italia por un tiempo o para siempre. Siendo así las cosas, no es de extrañar que tales monasterios constituyeran un vehículo importante para la difusión del monacato y su espiritualidad en los países latinos [48].

El primero, según el orden cronológico, fue el que fundó en Jerusalén Melania la Vieja. Aristócrata romana perteneciente a la *gens Antonia,* Melania había sido mujer de un ilustre varón, Valerio Máximo, ex prefecto de Roma. Lo perdió, así como a dos de sus hijos, cuando ella contaba tan sólo veintidós años de edad. Fue un golpe muy duro que la hizo reflexionar y decidirse finalmente por abandonarlo todo para servir a Dios en Oriente. Confiando a un tutor el único hijo que le quedaba —lo que suscitó grandes murmuraciones—, se embarcó en 372 rumbo a Alejandría con varias mujeres ilustres que compartían sus mismos ideales. Pasaron un año entero en Egipto, durante el cual mantuvieron reiterados contactos espirituales con los célebres monjes de Nitria. Fue, sin duda, en Alejandría donde conoció Melania a Rufino de Aquilea, gran amigo de Jerónimo, que había de convertirse en su guía espiritual. Rufino era un monje erudito y origenista. Nacido en Concordia, cerca de Aquilea, hacia el año 345, había estudiado en Roma, abrazado la vida ascética en Aquilea y, poco después de haber salido Jerónimo para el desierto de Calcis (372), marchado a Egipto con la evidente intención de hacerse monje bajo la dirección de alguno de los más eminentes padres del yermo y acaso también para profundizar la teología y la exegesis bíblica en Alejandría. Lo cierto es que permaneció seis años en la gran ciudad bajo la tutela de los padres del yermo, asistiendo a las lecciones de Dídimo el Ciego y estudiando las obras de Orígenes y de los otros padres griegos. Entretanto, marchó Melania a Palestina, afincó en Jerusalén y fundó en el monte de los Olivos

[48] Véase sobre todo G. D. GORDINI, *Il monachessimo romano in Palestina nel IV secolo: Saint Martin...* p.85-107; D. GORCE, *Vie de sainte Mélanie:* SC 90 (París 1962). F. X. MURPHY, *Melania the Elder:* Traditio 1 (1847) 59-77; ID., *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works* (Washington 1945); A. PENNA, *San Jerónimo* (Barcelona 1952).

un monasterio de mujeres y más tarde una hospedería para peregrinos. En 380 se le juntó Rufino, para el que levantó un monasterio de varones no lejos del de mujeres. Rufino sería el superior de la comunidad de monjes y el director espiritual de Melania y sus compañeras. No sabemos qué clase de vida monástica se practicaba en dichos cenobios. El de hombres se distinguía por cierto carácter intelectual: Rufino regía una escuela más o menos dependiente de su monasterio, y los monjes solían copiar manuscritos. Según Paladio, el monasterio de monjas llegó a contar con cincuenta religiosas y ejercía una hospitalidad espléndida. Tanto la egregia Melania como el sabio Rufino gozaban de la estima y veneración de Juan, obispo de Jerusalén. Pero, por desgracia, se hallaron ambos envueltos en el torbellino de las controversias origenistas, lo que perjudicó gravemente la paz y tranquilidad de la vida monástica. La situación llegó a ser insostenible.

Melania regresó a Italia hacia el año 399-400. En Nápoles fue recibida por toda su familia, la más ilustre y suntuosa de Roma; su fausto hizo resaltar los pobres vestidos y la vida austera de la santa viuda. Visitó Melania a su pariente y amigo espiritual Paulino de Nola. Abogó en Roma ante sus familiares en favor de su nieta, Melania la Joven, y del esposo de ésta, Piniano, que habían decidido abrazar la vida ascética. En 403 volvió a embarcarse rumbo a Palestina. Hizo escala en Sicilia y en Africa, y regresó a Jerusalén, a su querido monasterio, en el que murió santamente el año 410.

En Jerusalén no halló a Rufino. Este había abandonado la ciudad antes que ella, en 397, para no volver. Fiel a Orígenes hasta el final, se encontraba mejor en Italia. Cuando murió en 411, había enriquecido la literatura cristiana latina con algunos escritos originales y, sobre todo, con traducciones de obras griegas. Entre otras cosas dio a conocer a los occidentales el *Periarchon* y varios comentarios bíblicos de Orígenes, la *Historia de la Iglesia*, de Eusebio de Cesarea; la *Historia de los monjes de Egipto* y las reglas monásticas de San Basilio. Sin tener la talla de sus grandes contemporáneos Ambrosio, Agustín o Jerónimo, «representó un papel esencial en el desarrollo de la vida cristiana en la sociedad de la que era miembro» [49], gracias sobre todo a sus traducciones. Paladio dice que no se encontraría un hombre más sabio ni más amable que él y que era de un carácter muy semejante al de Melania [50].

49 *Historia lausiaca* 46
50 F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia*... p.226.

¿Qué suerte corrieron los monasterios que ambos regentaron en el monte de los Olivos? ¿Fueron destruidos por alguna algarada antiorigenista o de otro tipo? ¿Pasaron a manos de monjes orientales? Lo ignoramos. Lo cierto es que no tuvieron larga vida, pues Melania la Joven, unos veinte años más tarde, hizo levantar nuevos monasterios en el mismo monte de los Olivos.

La segunda y más importante de las colonias monásticas latinas de Palestina fue obra de Paula y Jerónimo. Paula contribuyó con su dinero, su entusiasmo y el misterioso pero efectivo ascendiente que tuvo sobre Jerónimo; éste, con su ciencia bíblica y su dirección espiritual. La ocasión de esta fundación fue también doble: por una parte, la necesidad que tuvo Jerónimo de abandonar Roma inmediatamente después de la muerte de su gran protector, el papa San Dámaso; por la otra, el deseo vehemente que sentía Paula de visitar y venerar los santos lugares de Palestina. Las cosas sucedieron así: en 385 emprendió Jerónimo la travesía de Ostia a Tierra Santa en compañía de su hermano Pauliniano y algunos otros; pocos meses después le seguía Paula, su hija Eustoquia y un numeroso séquito de vírgenes y siervas. La determinación de la piadosa aristócrata, que causó no menos revuelo que la de Melania años antes, no fue súbita, ya que había manifestado antes sus grandes deseos de peregrinar a Palestina; el viaje de Jerónimo, a quien consideraba como a su padre espiritual, le pareció la coyuntura más propicia para realizar su anhelo. Paula y Jerónimo se juntaron para recorrer despacio los santos lugares y hacer la obligada visita al Egipto monástico. Paula soñó con establecerse cerca de los padres del yermo en compañía de su séquito, pero, finalmente, pudo más en su ánimo el atractivo de la tierra de Jesús. Por eso, en otoño del año 386, regresó a Palestina y afincó definitivamente en Belén.

Paula hizo levantar dos monasterios: uno para sí y sus compañeras, otro para Jerónimo y sus monjes, y una hospedería para peregrinos. Tal vez dejándose llevar de prejuicios aristocráticos, dividió el monasterio de mujeres en tres comunidades según la condición social de las religiosas; cada comunidad llevaba una vida independiente, salvo por lo que se refiere a la oración litúrgica, y tenía su propia superiora. Este monasterio femenino estaba situado al lado de la basílica de la Natividad; el de hombres, algo más separado, en el campo. Monjes y monjas participaban, a lo que parece, en la liturgia que se celebraba en la basílica y en la que Jerónimo

solía predicar con mucha frecuencia. Un monje galo, Postumiano, que vivió en su monasterio de Belén durante seis meses, dice de Jerónimo: «Ocupa todo su tiempo en lecturas y libros, y no descansa ni de día ni de noche; siempre está leyendo o escribiendo alguna cosa»[51].

Durante esta última y más larga etapa de su vida, en efecto, escribió Jerónimo la mayor parte de sus obras. Tradujo al latín al menos algunos libros de la Biblia griega de los Setenta y la mayor parte del Antiguo Testamento hebreo; comentó el Eclesiastés, San Mateo, las cartas de San Pablo, casi todos los profetas; llevó a cabo otros trabajos de erudición bíblica, teológica e histórica; incluso se divirtió un poco componiendo otras dos biografías monásticas noveladas del género de la *Vita Pauli*: la *Vida de Malco* y la *Vida de Hilarión*. Al propio tiempo gobernaba su monasterio, hacía de capellán de las monjas de Santa Paula, explicaba los autores profanos —con gran escándalo de Rufino—a la juventud estudiosa y sostenía una vasta correspondencia de tipo espiritual y erudito. Pero Jerónimo era un luchador nato y no pudo disfrutar largo tiempo de la vida pacífica que le ofrecía el monasterio de Belén. En 393 vuelve el demonio de la polémica a meterse en su cuerpo. Escribe unas páginas punzantes y excesivas contra el monje Joviniano, que había renovado y aun acentuado las tesis de Helvidio contra la virginidad. Desde aquel mismo año hasta el 402 interviene—lo veremos más adelante—en las controversias origenistas, con ocasión de las cuales los monasterios latinos de Belén rompen violentamente con los de Jerusalén, Paula con Melania, Jerónimo con Rufino. Vigilancio—o Dormitancio, como lo llama Jerónimo—, que ataca la misma razón de ser de la vida monástica, halla en el terrible asceta de Belén un irónico adversario. Y lo mismo sucede al excesivo defensor del poder de la naturaleza con merma de la necesidad de la gracia, Pelagio.

A la intranquilidad causada por tanta polémica hay que sumar la angustia que le oprimía ante la precaria situación del Imperio y la falta de seguridad que se hacía sentir incluso en Palestina. En 410 Alarico entra en Roma, y una verdadera marea de refugiados invade los monasterios de Belén en busca de pan y techado. Un grupo de pelagianos los atacan, si hemos de creer a Jerónimo, en octubre del año 416, con el intento de destruirlos por entero; afortunadamente, tanto los monjes como las monjas pudieron refugiarse en la torre de defensa, y sólo un diácono fue asesinado. Al año siguiente, los sa-

[51] Sulpicio Severo, *Dialogi* 1,9: CSEL 1,161.

rracenos de la península del Sinaí penetran en Palestina; poco faltó para que Jerónimo cayera en sus manos. Lo pierde casi todo, pero al viejo león le queda el consuelo de escribir a Aproniano: «Nuestra casa, totalmente saqueada en sus riquezas materiales por la persecución de los herejes, está llena de riquezas espirituales. Más vale comer sólo pan que perder la fe» [52]. Paula se había librado de contemplar tales desgracias: había muerto santamente en 404, con el mérito—entre otros muchos—de haber sabido imponerse a un temperamento tan imposible como el de su maestro y padre espiritual. La había sucedido en el gobierno del monasterio su hija Eustoquia, quien falleció, a su vez, probablemente, en 418. Jerónimo quedó solo y enfermo, con una chiquilla, Paula, nieta de la homónima difunta, para regir la comunidad femenina, y Eusebio de Cremona, hombre poco hábil, para dirigir el monasterio de monjes. Ambos cenobios estaban desmantelados, sin recursos. Griegos u orientales, los monjes de los aledaños se mostraban hostiles a los latinos, a quienes consideraban intrusos. Cuando, finalmente, llegó para Jerónimo el último de sus días—año 409 o 410—, el futuro de la colonia latina de Belén parecía muy problemático. La joven Paula—es cierto—se esforzó en continuar la obra de su santa abuela, pero los tiempos eran malos, los bárbaros recorrían libremente el Imperio y las comunicaciones entre Oriente y Occidente se hacían día a día más difíciles. Llega un momento en que ya no se habla más de los monasterios latinos de Belén.

Nieta de Melania la Vieja y «la más rica heredera del mundo romano» [53], Melania la Joven, junto con su esposo Piniano, fundó la tercera colonia monástica latina de Palestina a principios del siglo v. Su capellán, Geroncio, escribió su biografía [54]. Melania la Joven se había casado a los catorce años con su primo, el mencionado Piniano. Fue una buena boda, pero no muy dichosa. A Melania le murieron sus dos hijos. Entonces pensó en renunciar al mundo. Tuvo la habilidad de conquistar a su marido, primero, para una vida de completa abstinencia del uso del matrimonio, y después, para el ascetismo. Era cosa sabida que, cuando una matrona romana decidía hacerse monja, sus siervas tenían que seguirla por el mismo camino de la renuncia y la devoción. Así, pues, Melania, con toda su casa, practicó una ascesis cada vez más rigu-

[52] *Ep.* 139, fin.
[53] G. Goyau, *Sainte Mélanie* (París 1908) p.7.
[54] Esta biografía, editada últimamente por D. Gorce (cf. nota 48), es considerada por los eruditos como un «precioso monumento histórico» (J. B. Rossi) y «uno de los raros joyeles de la hagiografía cristiana» (P. d'Alés).

rosa, primero en las cercanías de Roma y luego, sucesivamente, en Nola, Sicilia, Tagaste y Jerusalén. En Tagaste, donde permanecieron siete años, la comunidad de mujeres constaba de ciento treinta miembros, y la que se formó en torno a Piniano, de ochenta monjes. Tras una breve estancia en Jerusalén, Melania y Piniano hacen el consabido viaje al Egipto monástico en que sueñan todos los ascetas de la época, y a su regreso afincan en el monte de los Olivos. Melania vive al principio sola; más tarde hace construir un monasterio de mujeres; después de la muerte de Piniano, vuelve a vivir como reclusa; luego funda una comunidad masculina, y más tarde todavía, otro monasterio de hombres. Falleció en Jerusalén el año 439, después de visitar Constantinopla en 436 y haber hecho los honores de sus monasterios a la emperatriz Eudoxia, peregrina en Tierra Santa. La dirección de los monasterios quedó en manos de Geroncio, su capellán y colaborador más íntimo, quien pocos años después se pasó a la herejía monofisita. ¡Triste fin de aquellos islotes latinos, perdidos en el océano del monacato oriental!

CAPÍTULO VIII

EL MONACATO EN LA GALIA

Los principios de la Galia monástica; San Martín de Tours y sus fundaciones

Los primeros datos algo completos que poseemos sobre el monacato galo-romano son los concernientes a San Martín de Tours y a su tiempo [1]. Para la época anterior escasean las noticias. Puede decirse, en resumen, que la práctica de la ascesis halló seguidores desde muy antiguo. Entre los mártires de Lyón y Vienne del año 177 ya se menciona a un asceta: Alcibíades, que sólo se alimentaba con pan y agua [2]. Como en las otras provincias del imperio, hubo en la Galia muchas vírgenes consagradas; algunas formaron comunidades cuasi monásticas [3]. Es probable que San Hilario de Poitiers († 367) formara con su clero una comunidad ascética, como parece indicar—lo veremos en seguida—un pasaje de la biografía de San Martín; Sozomeno, por su parte, lo enumera entre los occidentales que vivían «filosóficamente», esto es, monásticamente [4].

Martín de Tours fue, sin duda alguna, el primer gran propagador del monacato en la Galia [5]. Su biógrafo, contemporáneo, discípulo y amigo, Sulpicio Severo, quiso hacer de él el San Antonio de Occidente, defender su santidad contra las acusaciones o reticencias de sus émulos y adversarios, propagar el ideal ascético, desarrollar algunos temas espirituales y dar satisfacción a sus propias ambiciones literarias. Son múl-

[1] Para el monacato primitivo en las Galias, en general, véase J. M. BESSE, *Les moines de l'ancienne France (Période gallo-romaine et mérovingenne)*: Archives de la France monastique 2 (París 1906); CHR. COURTOIS, *L'évolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Colomban*, en *Il monachesimo nell'Alto Medio Evo e la formazione della civiltà occidentale* (Espoleto 1957) p.47-72; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum in Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.bis 8. Jht)* (Munich 1965); R. LORENZ, *Die Anfänge...* p.12-18; P. BÉSINEAU, *L'ascétisme en Gaule au IVe siècle. Étude historique et canonique* (París 1935); E. LESNE, *La propriété ecclésiastique en France aux époques romaine et mérovingienne* (Lille-París 1910); E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* t.3 (París 1965) p.299-352; J. FONTAINE, *France I: Antiquité chrétienne*: DS 5,785-805.

[2] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia ecclesiastica* 5,3.

[3] Para las vírgenes, véase R. METZ, *Les vierges chrétiennes en Gaule au IVe siècle: Saint Martin...* p.109-132.

[4] SOZOMENO, *Historia ecclesiastica* 3,14,41.

[5] Sobre San Martín de Tours existe una obra capital e indispensable: la edición crítica de la *Vita Martini*, acompañada de la versión francesa, una sustanciosa introducción y dos volúmenes de comentarios, todo ello debido a J. Fontaine (*Sulpice Sévère, Vie de saint Martin*, 3 vols.: SC 133-135, París 1967-1969). Véase también el volumen colectivo *Saint Martin et son temps*: SA 46 (Roma 1961).

tiples los fines, más o menos importantes, que es posible discernir en su *Vita Martini*. Y, como todo biógrafo de la antigüedad, recurrió, para lograrlo, a una serie de procedimientos literarios que no siempre se compaginan con la entera veracidad exigida por la historia. Esto equivale a decir que debemos leer con prudencia páginas tan entusiastas, que fueron escritas y publicadas cuando Martín aún vivía, e intentar discernir, aunque no siempre sea fácil, lo que hay en ellas de real y los elementos más o menos ficticios introducidos hábilmente por su autor [6].

Hijo de un oficial pagano del cuerpo de caballería de la guardia imperial, Martín nació en 316-317, en la colonia romana de Sabaria (hoy Szombathely, Hungría). A los doce años—cuenta su biógrafo—se sintió atraído por la soledad *(eremum concupivit)*, y, sin duda, hubiera realizado su vocación eremítica si su tierna edad se lo hubiera permitido [7]. Pero esto es muy difícil de admitir; con toda probabilidad se trata de un elemento de la estilización de la vida de Martín; Sulpicio Severo quiere a toda costa hacernos creer la buena inclinación del muchacho, quien, muy a pesar suyo, no pudo seguir su precoz vocación monástica hasta muchos años más tarde. En efecto, en vez de retirarse al desierto, ingresó a los quince años en el ejército—acaso de mala gana, como pretende Sulpicio Severo—, y sirvió, como su padre, en la guardia montada del emperador Constancio.

Sus detractores insistían en el pasado militar de Martín. Sobre todo, no comprendían—o aparentaban no comprender—cómo podía justificarse que hubiera seguido en el ejército después de recibir el bautismo a los dieciocho años de edad. Tanto entre los clérigos como entre los ascetas, los ex soldados tenían mala prensa. La Iglesia no veía con buenos ojos que sus miembros sirvieran al Estado, fuera en la administración civil, fuera en el ejército, considerados ambos como ambientes «corruptores». De ahí que su biógrafo trate de justificar a Martín diciendo que fue víctima, primero de las disposiciones legales que condenaban al servicio militar a los hijos de los veteranos, y luego, cuando quiso sustraerse a tal obligación, de la intransigencia paterna. Por lo demás, «sólo fue soldado de nombre» [8]. No era como los otros. Durante los veinticinco años que sirvió al Imperio, mostróse irreprensible, ejemplar,

6 Para Sulpicio Severo, su mentalidad, sus procedimientos literarios y el valor histórico de su *Vita Martini*, véase, sobre todo, el penetrante estudio de J. Fontaine, en su introducción a la *Vita Martini* t.1 p.17-96 y 171-210.

7 *Vita Martini* 2,4.

8 Ibid., 3,6.

edificante. Se distinguió por una benignidad, una caridad y, sobre todo, una modestia sobrehumanas. La célebre escena del pobre de Amiens con el que Martín dividió su clámide—el tema más popular de la extensa iconografía martiniana—viene a completar esta demostración a manera de *exemplum*. Más aún, de creer a su apasionado y hábil biógrafo, no renunció a la carrera de las armas inmediatamente después de recibir el bautismo por «haberse dejado ganar por las súplicas de su tribuno» y gran amigo, quien le prometió «renunciar al siglo» al expirar sus funciones [9].

Para terminar brillantemente la apología del largo servicio militar de su héroe, Sulpicio Severo proyecta sobre la escena de su licenciamiento el esquema clásico de las *passiones* de los mártires militares. Cuando el césar Juliano, en vísperas de empezar una campaña, oye de labios de Martín esta sorprendente declaración: «Hasta este momento he estado a tus órdenes; permíteme que ahora sirva a Dios... Soy soldado de Cristo, no me es lícito combatir», se permite manifestar que era el miedo, no motivos religiosos, lo que le hacían abandonar la milicia, Martín replica intrépido: «Si esto se me imputa a cobardía y no a mi fe, mañana me pondré sin armas ante el ejército y en nombre del Señor Jesús, con la protección del signo de la cruz, y no con la del escudo ni del casco, penetraré seguro en los batallones enemigos». Al día siguiente el enemigo envió emisarios y se rindió con armas y bagaje. Pero Martín había sido encerrado en un calabozo por su santa arrogancia.

Es muy probable que esta escena no haya existido más que en la imaginación del biógrafo. Pero es cierto que el soldado quedó definitivamente libre—no sabemos cómo—de sus compromisos militares y que desde entonces sólo combatió para Cristo. Desde este año hasta el 367 transcurre un decenio de excepcional importancia para su formación espiritual. San Hilario de Poitiers, junto al que se refugia el ex soldado, se convierte en su maestro. Hilario pertenece verosímilmente a la prehistoria del monacato galo-romano; nos lo indican el mismo deseo de Martín de permanecer a su lado cuando decide abrazar la vida ascética y los «hermanos» que rodeaban al obispo, mencionados por Sulpicio Severo, y que no pueden ser sino ascetas laicos o clérigos que vivían ascéticamente en su compañía.

Buen conocedor de los hombres, Hilario quiso asegurarse la colaboración de Martín en el desempeño de sus funciones

[9] Ibid., 3,5.

pastorales y le propuso ordenarlo de diácono. Martín no aceptó en modo alguno, aunque luego sí se prestó a recibir la orden de exorcista, «para que no pareciera despreciarla por demasiado humilde» [10].

Advertido por un sueño, Martín emprende un viaje a su Panonia natal con el fin de ver a sus padres todavía paganos. San Hilario le dio su bendición. Probablemente el viaje de Martín no precedió mucho al destierro del obispo; lo cierto es que, apenas hubo regresado Hilario a su sede de Poitiers, Martín se apresurará a juntársele de nuevo.

No vamos a seguir a nuestro exorcista a través de las vicisitudes de su largo periplo. Convirtió a su madre; a su padre no pudo convertirlo. Luego, víctima de la persecución arriana, arrojado de población en población y sabedor del destierro de su obispo, se instala en un *monasterium*, es decir, una celda de anacoreta, en la ciudad de Milán.

En Milán, pues, empieza propiamente la vida monástica de Martín. Esta primera etapa no duró mucho. Es seguro que el nuevo anacoreta participó activamente en la resistencia de los católicos milaneses a las pretensiones de la comunidad arriana; sólo así se explica que Auxencio, obispo arriano de la diócesis por decisión del emperador, lo persiguiera con extremo encarnizamiento, lo llenara de insultos y lo hiciera expulsar de la ciudad. Martín, de grado o por fuerza, experimenta otro tipo de anacoresis al instalarse en una isla desierta llamada Gallinara, situada cerca de la costa ligur, frente a Albenga. Es el primer caso de anacoresis insular en Occidente del que tengamos noticia. Sulpicio Severo nos dice que Martín no estaba solo, sino acompañado de «un sacerdote de grandes virtudes» [11]. Se puede sospechar que dicho sacerdote fuera un presbítero importante de Milán relegado junto con Martín a instigación de los arrianos. Pero también es frecuente que dos anacoretas se juntaran para practicar la vida ascética.

Esta experiencia anacorética en una isla inhóspita entre el año 358 y el 360 pudo tener un resultado trágico: Martín estuvo a punto de morir envenenado al comer una planta cuyas virtudes desconocía. A imitación de algunos padres del yermo, vivía, por lo que se ve, de plantas y raíces. «Poco después, habiéndose enterado de que el soberano, movido por el arrepentimiento, había autorizado a San Hilario para regresar del destierro, intentó salirle al camino en Roma y partió para la Urbe» [12].

[10] Ibid., 5,2.
[11] Ibid., 6,5.
[12] Ibid., 6,7.

No lo halló en Roma, pero lo siguió a Poitiers. Cumplía su deber, puesto que pertenecía al clero de Hilario. Pero, además, iba en busca de su maestro y padre espiritual. Es un punto que no puede olvidarse. Gran lector de Tertuliano y Cipriano, Hilario pudo comunicarle le recia espiritualidad latina de la era de los mártires; ahora, vuelto de su destierro de Oriente, era capaz de iniciarlo tanto en el pensamiento de los Padres griegos como en las doctrinas y costumbres del monacato egipcio y oriental. De este modo, el insigne obispo de Poitiers «no sólo fue el primer gran teólogo de Occidente que pudo y supo beber en las ricas fuentes griegas; sin duda fue, asimismo, a través de su discípulo Martín, el primer educador monástico de la Galia romana» [13].

Hilario comprendió, respetó y orientó la vocación de Martín. Después de dispensarle «la más cordial acogida», permitió que se instalara en una «celda» no lejos de la ciudad [14]. Era su tercera y decisiva experiencia de la vida solitaria; esta vez bajo la dirección y tutela inmediata del santo obispo. Martín quiere ser anacoreta, buscar a Dios en la soledad; como en Milán, como en la isla Gallinara, aunque menos mezclado en los problemas de la comunidad eclesiástica que en Milán y menos aislado que en Gallinara. Tal vez no permaneció mucho tiempo solo. Se le unieron varios ascetas, y la fundación adquirió cierto carácter cenobítico. Sulpicio Severo no dice nada concreto sobre su emplazamiento, pero muy posiblemente estuvo situada en el mismo lugar que ocupa el actual monasterio de Ligugé, en la ribera izquierda del Clain, a ocho kilómetros al sur de Poitiers [15]. Es una fórmula intermedia, tal vez inspirada por San Hilario: «una soledad relativa» que une al solitario a la vez al campo y a la ciudad e implanta en el corazón del mundo rural, todavía por evangelizar, un testimonio de cristianismo vivido. Más que de un cenobio propiamente dicho, se trata de una especie de laura. En torno a la de Martín van surgiendo las celdas de sus discípulos. Porque Martín es ya un maestro, un padre espiritual como los de Egipto y Oriente, capaz de engendrar monjes con su palabra y, sobre todo, con su ejemplo. La gente le atribuye grandes milagros, empieza a tenerlo por santo, por «hombre poderoso y verdaderamente digno de los apóstoles» [16]. Su fama se propaga por toda la región y aun mucho más lejos.

[13] J. Fontaine, en el comentario a la *Vita Martini*, t.1 p.159.
[14] *Vita Martini* 7,1.
[15] Véanse las atinadas observaciones y la bibliografía que ofrece J. Fontaine en el comentario a la *Vita Martini*, t.2 p.610.
[16] *Vita Martini* 7,7.

En 370, un cambio importante tiene lugar en la vida del humilde solitario de Ligugé. Los cristianos de Tours le ruegan encarecidamente que acepte la sucesión de su difunto obispo. Martín se resiste; se niega a desertar del monacato; mantiene cerrada la puerta de su celda. Pero su caridad le hace caer en una piadosa trampa, los cristianos de Tours se apoderan de él y Martín comprende finalmente que una vez más los planes de Dios son contrarios a sus designios anacoréticos. Se deja llevar a la que va a ser su ciudad episcopal. No se resistirá más. Quienes van a oponerse ahora a su ordenación son algunos de los obispos convocados para proceder a la misma y una minoría obstinada de electores. «Decían que era un personaje despreciable y que un hombre de rostro lastimero, vestido sucio y cabellos sin peinar era indigno del episcopado» [17]. Los monjes estaban acostumbrados a oír tales críticas de labios de los cristianos mundanos y de los paganos. La voluntad popular acaba por imponerse.

Cuán equivocada estaba la oposición lo prueba hasta la saciedad la historia de la multiforme y magnífica acción pastoral de Martín durante veintiséis años bien cumplidos de episcopado. No vamos a resumir aquí esta actividad, con tanta más razón por cuanto el mismo Sulpicio Severo se declara incapaz de hacerlo. Sí conviene subrayar, como lo hace el experto biógrafo, que Martín, «con una constancia perfecta, siguió siendo el mismo que había sido antes. Conservó la misma humildad en el corazón, la misma pobreza en el vestir. De este modo cumplía sus funciones episcopales lleno de autoridad y prestigio, sin desertar de su profesión ni de sus virtudes monásticas» [18]. Fue, literalmente, un monje-obispo, el primer monje-obispo de Occidente.

Al principio se aseguró el recogimiento necesario a su profesión monástica construyéndose una celda al lado de su iglesia catedral. Luego, al comprobar que los visitantes importunos no le dejarían en paz, buscó un refugio a unos tres kilómetros. Era un lugar maravillosamente adaptado para el fin que el monje-obispo se proponía: apacible, retirado y austero. «Estaba tan apartado, que no tenía nada que envidiar a la soledad del desierto. Por un lado, lo bordeaba el declive casi vertical de una alta montaña, y el resto del terreno se hallaba cercado por un leve meandro del río Loira. No había más que una vía de acceso, y ésta muy estrecha» [19]. Sulpicio Severo exagera ha-

[17] Ibid., 9,3.
[18] Ibid., 10,1-2.
[19] Ibid., 10,4.

ciendo del modesto ribazo del Loira una montaña alta y románticamente escarpada. En realidad, el paisaje que nos describe está transfigurado por su imaginación de entusiasta del ascetismo, lleno de erudición libresca acerca de los vastos desiertos de Egipto. «Es la primera vez en las letras latinas —se ha notado—que el tópico del paisaje ascético oriental se proyecta sobre una soledad monástica de Occidente» [20]. Sulpicio Severo da al lugar el nombre de «monasterio de Martín»; más tarde se le llamó Marmoutier, *Magnum Monasterium* (el Monasterio Grande).

Como había ocurrido en Ligugé, acudieron discípulos deseosos de abrazar la vida monástica bajo la dirección del monje-obispo. Según Sulpicio Severo, llegaron a ser unos ochenta y «se formaban según el ejemplo del bienaventurado maestro» [21]. Moraba éste en una «celda» de madera, seguramente del mismo tipo que las cabañas de los campesinos galoromanos. Algunos de sus discípulos lo imitan y se construyen sus propias cabañas; pero otros prefieren vivir como trogloditas y se excavan sus habitaciones en la gredosa ladera, según una costumbre que todavía existe entre los viñadores de Vouvrey. «Allí—prosigue el biógrafo—, nadie poseía cosa alguna en propiedad; todo se ponía en común. Estaba prohibido comprar o vender lo que fuera, como acostumbran a hacer muchos monjes. No ejercían arte alguna, a excepción del trabajo de los copistas, al que sólo se destinaban los más jóvenes: los adultos se dedicaban a la oración» [22]. Según esto, practicaban los monjes de Marmoutier la vida contemplativa integral. Pero de nuevo hay que tomar el texto de Sulpicio Severo *cum grano salis*. El ilustre biógrafo y asceta quiere oponer, a los abusos de clérigos y monjes que se dedicaban al comercio propiamente dicho, el ejemplo de un asceterio totalmente consagrado a la vida espiritual. De todos modos, no parece que se distinguieran los primeros solitarios de Marmoutier por su amor al trabajo. No pocos pertenecían a la nobleza galo-romana, y la comunidad entera podía subsistir gracias a las rentas que les pasaban sus adineradas familias. Pues el trabajo de copiar manuscritos confiado exclusivamente a los jovencitos poco debía de reportar a la caja común y en modo alguno podía bastar para sufragar la existencia de ochenta hombres, por muy ascéticamente que vivieran.

Marmoutier, como Ligugé, no era un monasterio, sino una especie de laura, aunque más numerosa. Los monjes permane-

20 J. Fontaine, en el comentario a la *Vita Martini*, t.2 p.667.
21 *Vita Martini* 10,5.
22 Ibid., 10,5-6.

cían habitualmente en sus respectivas celdas; no acostumbraban salir, «salvo para reunirse en el lugar de la oración». La expresión «lugar de la oración» sugiere la idea de un oratorio muy modesto. «Terminadas las horas de ayuno—prosigue Sulpicio Severo—, tomaban todos juntos el alimento; nadie bebía vino, a menos que la enfermedad le obligara» [23]. Como se ve, no se reunían habitualmente más que para orar y comer; pasaban solos el resto de la jornada como verdaderos anacoretas, separados no sólo del mundo, sino también de sus propios hermanos de vida monástica. Su vestido no era un hábito uniforme; muchos se cubrían con túnicas tejidas con pelos de camello, lo que en la Galia no dejaba de ser una fantasía orientalista o una afectación ascética. A aquellos hombres, llenos de admiración por el monacato copto y oriental, ningún objeto de piedad, ningún regalo parecía más precioso que un vestido de pelos de camello. Y la adquisición de una prenda de esta clase no estaba fuera del alcance de bastantes novicios, dada la clase social a que pertenecían. Pues «había entre ellos buen número de nobles que, habiendo recibido una educación muy diferente, se habían sometido a esta vida de humildad y mortificación» [24].

Con su modestia en las construcciones, en el vestir, en la alimentación; con su desprendimiento de los bienes de este mundo; con la búsqueda sincera de Dios en la soledad y la oración, los monjes de Marmoutier constituían una crítica viviente, al mismo tiempo muda y elocuente, de las riquezas, los afanes, el orgullo y la mundanidad de tantos obispos, clérigos y aun monjes de la Iglesia galo-romana. Así, por lo menos, lo juzgaba Sulpicio Severo. La creación de Marmoutier era para él la gran lección que Martín había dado en calidad de obispo a toda la fracción «mundana» del episcopado y del clero de su país. Varios de los discípulos de San Martín llegaron a ser obispos [25] y devolvieron a la Iglesia de las Galias un aspecto más evangélico. En este sentido, la fundación de Marmoutier constituyó uno de los actos más importantes del episcopado del monje-obispo, y no el lugar de evasión que pretendían sus adversarios [26].

Por lo demás, no vivió Martín recluido continuamente en su celda. Luchó contra el demonio en todos los frentes. Obró grandes portentos. Su actuación pastoral y misionera fue intensa y fecunda. Todo esto significa, naturalmente, que tuvo que abandonar su retiro con frecuencia, llamado por sus deberes

[23] Ibid., 10,7.
[24] Ibid., 10,8.
[25] Ibid.
[26] Cf. J. Fontaine, en su comentario a la *Vita Martini*, t.2 p.689-690.

de la vida activa o simplemente a impulsos de su caridad y su celo apostólico. Pero siempre fue un monje-obispo, a quien gustaba rodearse de solitarios. En su apostolado rural o en el desempeño de sus funciones pastorales, los monjes forman su séquito habitual, y siempre se mencionan monjes como testigos de sus milagros. Y no sólo fundó iglesias, sino también eremitorios *(monasteria)* en sus correrías apostólicas, sobre todo en los lugares de peregrinación paganos que quería cristianizar.

Su biógrafo y panegirista nos pinta al santo, al final de sus días, con los rasgos de un asceta entregado a la oración y a la *lectio divina;* un varón de Dios que no tenía en su corazón más que a Cristo, y en su boca más que palabras de paz, de piedad, de amor [27]. Había alcanzado lo que tanto ambicionaban los monjes de la antigüedad: la *apatheia,* el dominio sobre las pasiones: «Nadie le vio jamás enfadado, ni agitado, ni triste, ni risueño; manteniéndose siempre igual, dejando traslucir en su rostro una alegría celestial, parecía haber superado la humana naturaleza» [28]. Como en los grandes ascetas orientales, resplandecía en él la «vida angélica», y veía y hablaba con frecuencia, incluso diariamente, con los ángeles del cielo [29].

Pero su personalidad tiene otra cara, bastante diferente. Un aspecto severo, intransigente, violento, mordaz, agresivo. Su conducta desconcertaba e irritaba a veces a sus adversarios. Pese a toda su devoción a Martín, Sulpicio Severo nos permite entrever las dificultades que experimentaba en el trato con los demás, su carácter irritable y quisquilloso, su imaginación excesivamente viva y sujeta a obsesiones, su predisposición a una suerte de iluminismo natural, ávido de sueños y visiones.

Pero todos estos aspectos más o menos negativos no son más que el reverso de una sensibilidad singularmente fina y no hacen más que poner de relieve el heroísmo del hombre de carácter, que sabe afrontar con éxito dificultades excepcionales; son las sombras que hacen resaltar las luces del comportamiento de un asceta que transforma poco a poco su personalidad, que realiza su «conversión» a fuerza de disciplina, de *lectio divina* y de oración. En las circunstancias excepcionales aparecen en él cualidades propias del guerrero convertido en «soldado de Cristo»: combatividad, decisión, valentía, desprecio de los riesgos personales; en su trato ordinario con el prójimo, una caridad activa, que se inclina, transida de compasión, sobre las grandes miserias de los hombres—la indigencia, la enfermedad,

[27] *Vita Martini* 26,3 y 27,2.
[28] Ibid., 27,1.
[29] Cf. Sulpicio Severo, *Ep.* 3,17; *Dialogi* 1,25 y 2,13-14; *Vita Martini* 21,1.

la muerte—y toma su forma más entrañable en la relación maestro-discípulo, sobre todo hacia el final de su vida [30].

Martín murió en 397, a los ochenta y un años de edad. Sus funerales constituyeron un triunfo personal y el triunfo del monacato en el corazón de las Galias. Sobre su tumba, en Tours, el obispo Perpetuo hizo elevar hacia el año 470 una grandiosa basílica, que se convirtió en término de continuas peregrinaciones a lo largo de la Edad Media. Junto con San Silvestre, fue Martín el primer santo no mártir que halló un lugar en la iconografía cristiana, y su culto fue popularísimo en todo el Occidente, y aun en Oriente, como lo atestigua, entre otras cosas, el gran número de iglesias que le fueron dedicadas. Su *Vita*, que puede considerarse como el primer manual de espiritualidad monástica de Occidente, fue muy leída y ejerció una profunda influencia.

El monacato se propaga

En los funerales de San Martín se hizo notar, entre la multitud del pueblo y las numerosas vírgenes consagradas a Dios, toda una falange de monjes. Según se decía, sumaban casi dos mil [31]. Aun suponiendo que esta cifra sea exagerada, como suelen serlo generalmente las que proporcionan los autores de la antigüedad, es, con todo, un índice revelador de la propagación de la vida monástica en aquella región de las Galias santificada por el gran monje-obispo.

En realidad, aquellos años de fines del siglo IV y principios del V fueron decisivos para la implantación del monacato en el país. «En vísperas de las invasiones bárbaras, este nuevo género de ascetismo se halla en pleno desarrollo en todas partes. El monje tiene en adelante un lugar—y un lugar muy importante—en la ciudad cristiana» [32].

En las Galias, como en Oriente, este mundo monástico primitivo es vario y complejo. Hay ermitaños, reclusos, lauras, cenobios. Particularmente difícil resulta a menudo distinguir entre monjes y conversos *(conversi)*. Hombres como el tantas veces citado Sulpicio Severo han sido considerados a veces como monjes por sus propios contemporáneos. La vida de los monjes y la de los conversos eran de hecho muy parecidas. Sin embargo, según algunos escritores galo-romanos, el converso, a diferencia del monje, puede retener a su lado a su esposa, si

30 Para la figura moral de San Martín, véanse las páginas sustanciales de J. Fontaine en su introducción a la *Vita Martini*, t.1 p.206-210.
31 SULPICIO SEVERO, *Ep.* 3,18.
32 E. GRIFFE, *Saint Martin et le monachisme gaulois* p.13.

está casado, con tal que la considere como a una hermana; se contenta con vestir humilde y pobremente, pero no adopta el *pallium* o manto negro del monje; se rodea a veces de una *familia* ascética y piadosa, pero no vive en un *monasterium* propiamente dicho—ermita, laura o cenobio—, ni tan apartado del siglo ni de los negocios seculares. La mayor separación del mundo, bajo todos sus aspectos, constituye la perfección del monje. Sulpicio Severo, gran admirador del monacato egipcio, pero sobre todo ardiente e incansable apologista de San Martín de Tours, agrupó en su finca rústica de Primuliacum una familia espiritual de discípulos y devotos del santo y es, tal vez, el más ilustre de estos conversos galo-romanos.

A lo que parece, abundó en las Galias el monacato urbano mucho más que el monacato del desierto; o por lo menos las fuentes históricas son más explícitas sobre el primero que sobre el segundo. A diferencia de los que habitaban en islas e islotes, muchos monjes estimaban poder realizar la indispensable separación del mundo en el interior de los muros de las ciudades o en sus aledaños. Esto tenía muchas y obvias ventajas para ellos, tanto desde el punto de vista espiritual como material. Y, por otra parte, su presencia era de gran ayuda para el clero, que podía contar con ellos para la celebración de los oficios y la cotidiana salmodia. Al monacato urbano pertenecía el grupo de «siervos de Dios» que hacia el año 380 vivía en una casa situada en medio de las huertas vecinas a las puertas de Tréveris y se edificaba con la lectura de la *Vita Antonii* [33]. Monjes urbanos eran asimismo los de Tours y sus alrededores; los de Rouen en tiempos de San Victricio; los de Toulouse, que nos da a conocer la correspondencia de San Jerónimo; los que habitaban un probable monasterio de Marsella antes de la llegada de Casiano; los del más antiguo cenobio de Arlés, del que fue abad San Cesáreo antes de ser obispo... Este monacato urbano no se aglomeraba tan sólo alrededor de las iglesias episcopales. Así, los encontramos en Amboise, Clion, Chinon, etc.

Al lado de este monacato urbano y formando parte de él, hay que mencionar a las vírgenes consagradas a Dios. Es cierto que, en la segunda mitad del siglo IV, la mayor parte de ellas continuaban, probablemente, viviendo en sus casas; pero ya entonces, y en mayor número a lo largo del siglo V, las hubo que llevaban vida comunitaria. Al referirnos, por ejemplo, la historia de un soldado que se hizo ermitaño, añade Sulpicio Severo que «Martín hizo entrar a su esposa en un mo-

[33] SAN AGUSTÍN, *Confessiones* 8,6.

nasterio de mujeres»[34]. Hubo incluso reclusas: una de ellas no quiso que la viera y saludara su obispo, San Martín; precisa Sulpicio Severo que «estaba completamente encerrada, al abrigo de las miradas de todos los hombres»[35].

Hemos mencionado ya a San Victricio de Rouen (ordenado obispo hacia el año 380)[36]. Aunque no tan popular como San Martín de Tours, representa con éste un estilo espiritual muy característico: el del monje-obispo y evangelizador del campo. Como Martín, adoptó el rudo ideal de la *militia christiana;* se afirmó como hombre de Dios al estilo de los grandes profetas taumaturgos del Antiguo Testamento, Elías y Eliseo; luchó infatigablemente contra el paganismo rural y contra cualquier forma de mal; y gozó de un prestigio indiscutible sobre las masas del campo y de la ciudad. Su influencia desbordó los límites de su diócesis y de su provincia. Mantuvo continuas relaciones con San Ambrosio, y sobre todo con San Paulino de Nola. Inocencio I le envió una decretal, y los obispos de Gran Bretaña acudieron a su sabiduría para establecer el orden en su isla. Misionero elocuente, operó en el norte de la Galia con grandes éxitos, a lo que parece. A juzgar por algunas expresiones de una carta de San Paulino, fundó en Rouen, o más precisamente en los límites de la *civitas,* al menos dos monasterios de hombres y uno de mujeres, y en sus viajes misionales tenía la costumbre de instalar pequeños grupos de monjes en los lugares donde su apostolado había sido fructífero. De este modo podrá decir San Paulino de Nola, no sin cierta exageración poética, que en las regiones de Boulogne, Artois y Flandes occidental, los poblados, los campos, los bosques del litoral y las islas del océano contenían numerosos monasterios o eremitorios[37]. Los *monasteria* mencionados por Paulino eran, probablemente, pequeños grupos de anacoretas o de cenobitas que llevaban una vida común muy libre e incompleta. De tales hipérboles sólo puede deducirse que Victricio propagó con éxito el monacato en el norte de las Galias.

Otros textos nos hablan también de monjes que, renunciando a las múltiples ventajas que representaba para ellos la vecindad de una iglesia catedral o parroquial y un núcleo de población, buscaron los parajes más apartados para establecer en ellos su *monasterium* individual o colectivo. Islas, montes

[34] *Dialogi* 2,11.
[35] Ibid., 2,12.
[36] Existe una monografía moderna sobre San Victricio: J. MULDERS, *Victricius van Rouaan. Leven en leer:* Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie 17 (1956) 1-25; 18 (1957) 19-40,270-289. Véase también P. ANDRIEU-GUITRANCOURT, *La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice:* RSR 40 (1951-1952) 90-106.
[37] SAN PAULINO DE NOLA, *Ep.* 18,4.

y selvas, ya que no desiertos al estilo egipcio, les ofrecían amplia hospitalidad. Por su naturaleza misma, tal clase de monacato no suele dejar rastro alguno. Sin embargo, parece poco probable que en las Galias, como en general en Occidente, la vida eremítica floreciera con la misma lozanía y el mismo ímpetu que conoció en Egipto y los países orientales. En realidad, nuestras fuentes históricas sólo mencionan unos pocos anacoretas. Unicamente el desconocido autor del *Carmen de providentia divina*, hacia el año 415-416, alude a ellos, como si fueran realmente numerosos, cuando escribe que ni vándalos ni visigodos perdonaron en sus invasiones a «los mismos solitarios, que en sus grutas y cavernas no tenían otra ocupación que la de alabar a Dios de día y de noche» [38]. Algunos vivían en las islas de las costas de Provenza, donde asimismo hallamos agrupaciones monásticas de tipo más o menos cenobítico. Así, Casiano pudo dedicar el segundo grupo de sus *Colaciones* a Honorato y Euquerio, que moraban en las islas de Lérins, y el tercero, a cuatro abades de las islas de Hyères.

Un oriental en Occidente: Casiano

A principios del siglo v, la Provenza se convirtió en el campo de acción de dos hombres egregios que se proponían trasplantar y aclimatar en aquellas regiones el ideal monástico y las costumbres vigentes en Oriente, sobre todo en los desiertos egipcios. Los acabamos de mencionar: Casiano y Honorato. El segundo era, ante todo, un hombre de acción; el primero, un espíritu teórico y un escritor nada vulgar. Honorato fundó y organizó un centro monástico ilustre; Casiano ejerció una doble y profunda influencia: en el monacato contemporáneo del sur de las Galias con su ejemplo y su palabra; en el monacato occidental de todos los tiempos, y aun en toda la espiritualidad cristiana, gracias a sus inmortales escritos.

Casiano, como Martín, no era natural de las Galias; Provenza sólo puede contarlo entre sus hijos adoptivos [39]. *Natione Scytha*, escribe de él Genadio [40], y nos pone en la verdadera pista. Nació en Dobrudja, en la actual Rumania, esto es, en

[38] *Carmen de providencia divina* 49-51: ML 51,618.

[39] Sobre Casiano existe una extensa bibliografía. Hay que mencionar especialmente a O. CHADWICK, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism* (Cambridge 1950); J.-C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine:* Collection théologie, pastorale et spiritualité, recherches et synthèse 9 (París 1961); M. CAPPUYNS, *Cassien (Jean):* DHGE 11 (1949) 1319-1348. Para una bibliografía casi exhaustiva (hasta 1961), véase H. O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönschtradition:* BGMB 24 (Munster de Westfalia 1961). Existe una segunda edición de O. CHADWICK, *John Cassian* (Cambridge 1968), más breve que la anterior, más atenta a la doctrina espiritual y a relacionarla con la de autores anteriores.

[40] *De viris inlustribus* 62.

una provincia oriental del Imperio donde se hablaba latín. Como lo prueban su vida y sus escritos, Casiano es un latino; pero un latino oriental, que conoce perfectamente el griego y se encuentra en casa cuando mora en Palestina, Egipto o Constantinopla [41]. En cuanto al año de su nacimiento, es preciso confesar nuestra ignorancia; sólo por conjeturas puede situarse hacia el 360. El mismo nos dice que pertenecía a una familia profundamente cristiana, que vivía sin penurias económicas en los dominios heredados de sus mayores [42].

Recibió una educación correspondiente a su condición social. Pero pronto experimentó la atracción del ideal monástico y decidió dejar el mundo. En compañía de su amigo Germán, peregrinó a Palestina. Ambos jóvenes realizaron allí su propósito de hacerse monjes. Hacia el año 378 ingresaron en un monasterio de Belén, pensando probablemente perseverar en él hasta la muerte. Con todo, al cabo de unos dos años, la fama de los padres de Egipto los movió a tomar de nuevo el bordón de peregrino. Obtuvieron el correspondiente permiso. Prometieron regresar. Y se embarcaron. Su propósito era beber la auténtica doctrina espiritual en sus mismas fuentes.

A juzgar por lo que se nos indica en las *Colaciones*, visitaron varias agrupaciones anacoréticas del delta del Nilo. Pero pronto afincaron en el desierto de Escete, donde formaron parte de la colonia de solitarios de la que era sacerdote y guía espiritual *apa* Pafnucio. Desde Escete pudieron hacer varios viajes para conocer otros centros monásticos, particularmente los vecinos de Nitria y las Celdas, siempre en busca de los padres más célebres por su virtud y doctrina. Con ellos hablaba Casiano en griego; cuando no lo entendían, se servía de un intérprete. En las Celdas conoció y trató, sin duda alguna, a Evagrio Póntico, el «filósofo del desierto», que tanto influyó en sus obras; y a los compañeros de Evagrio, todos fervientes seguidores de la espiritualidad del gran Orígenes.

El incumplimiento de la promesa que Germán y Casiano habían hecho a su comunidad de Belén fue para ambos motivo de remordimientos de conciencia. Pasaban los años, y el prometido regreso se iba posponiendo indefinidamente. Hacia el 387 hicieron por fin un rápido viaje a Palestina para obtener una prórroga del permiso o, más bien, para recabar la autorización de quedarse definitivamente en Egipto. Tal vez

[41] Sobre la patria de Casiano se ha discutido mucho. Algunos autores siguen afirmando que nació en Provenza. Para el verdadero origen del autor de las *Collationes*, véase sobre todo H. I. Marrou, *Jean Cassien à Marseille:* Revue du Moyen Age Latin 1 (1945) 5-26, y *La patrie de Jean Cassien:* OCP 13 (1947) 588-596.

[42] *Collationes* 24,1.

hubieran realizado su deseo de vivir y morir en el país del Nilo de no ser por la persecución de los monjes calificados de «origenistas», desencadenada sin piedad por el patriarca Teófilo. Cierto que Casiano nada nos dice sobre este asunto; pero nos consta que estaba en Egipto todavía en 399 y que, según escribe Genadio, fue ordenado diácono en Constantinopla por San Juan Crisóstomo, esto es, antes del 404; y por otro lado sabemos también que pertenecía—ya queda dicho—a la agrupación monástica presidida por Pafnucio, la única que, según escribe el propio Casiano, rechazaba el antropomorfismo en todo el desierto de Escete, lo que equivale a decir que era una comunidad «origenista». Todo, pues, nos obliga a creer que, cuando se desató la persecución contra los monjes partidarios de las ideas de Orígenes, se vio obligado a huir y, como los «Hermanos largos» y otros muchos, se refugió en Constantinopla junto a San Juan Crisóstomo, encantado de que tan importante grupo de monjes fervorosos engrosara las filas de su clero.

Casiano contaba unos cuarenta años de edad, veinte de los cuales había pasado en Egipto, cuando Juan Crisóstomo lo ordenó de diácono. Esta ordenación implicaba seguramente que había optado por incardinarse en la Iglesia constantinopolitana. Sin embargo, los acontecimientos le obligaron a partir de nuevo. Ferviente seguidor del patriarca que con tanta caridad lo había recibido, fue víctima de la persecución que se había desencadenado contra Juan Crisóstomo en junio de 404 y lo condujo al destierro. El clero que deseaba permanecer bajo la obediencia de su santo y legítimo pastor, encargó a Casiano la misión de llevar una letra al papa Inocencio I. En compañía de su fiel amigo Germán, salió Casiano con dirección a Roma. Había pasado en Constantinopla unos tres o cuatro años.

En Roma, lo hallamos con Paladio y Rufino en relación con Melania la Joven [43]. Pero estos años de su vida están envueltos en espesas tinieblas. Ciertos eruditos, como M. Cappuyns, piensan que nuestro monje prolongaría su estancia en la Urbe. Otros, con E. Griffe, sostienen que regresaría a Oriente en compañía de Germán con la respuesta del papa y que sería bien acogido por Alejandro, obispo de Antioquía y simpatizante con Juan Crisóstomo, el cual, después de ordenarle de sacerdote, lo designaría para dirigir la embajada que debía solicitar la comunión con la Sede Romana. «Entre estas dos hipótesis, que se apoyan por igual en los mismos textos de

[43] Cf. G. Goyau, *Sainte Mélanie* (París 1912) p.84.

las cartas 19 y 20 del papa Inocencio I, no es fácil ni necesario escoger»[44].

Lo cierto es que hacia 415—acaso el año exacto sea el 417— lo hallamos en Marsella, y que por entonces es ya sacerdote. Según la hipótesis de Griffe, cumplida su nueva misión en Roma, regresaría a Antioquía; pero, como allí las cosas habían cambiado radicalmente al subir a la sede patriarcal el arzobispo Teodoto, nada de extraño tiene que abandonara la ciudad para dirigirse al sur de las Galias. Por aquel entonces, en efecto, se hallaba en Oriente un antiguo obispo de Aix, Lázaro, obligado a abandonar su sede en 412. H. I. Marrou, a quien sigue Griffe, ha expuesto los argumentos que le inducen a creer que fue el obispo Lázaro quien consiguió que Juan Casiano tomara el camino de las Galias y quien le recomendó a su amigo, el obispo Próculo de Marsella.

Según refiere Genadio, Casiano fundó en Marsella dos monasterios, uno de hombres y otro de mujeres, que en parte subsisten hoy en día[45]. La tradición ha identificado el primero con la famosa abadía de San Víctor, al sur del actual Vieux Pont; y el segundo, con la de San Salvador, situada tal vez dentro de los muros de la villa antigua[46]. Por desgracia, nada sabemos de la primera época de ambos monasterios; ignoramos incluso su fecha de fundación. En San Víctor, las construcciones subterráneas existentes bajo la hermosa iglesia del siglo XII contienen restos importantes del primitivo monasterio: una pequeña basílica con su atrio; un magnífico altar de mármol y una serie de sarcófagos de la misma procedencia se hallan actualmente en el museo Borély de Marsella[47]. En este monasterio debió de morir Casiano hacia el año 435. La diócesis de Marsella y el Oriente cristiano le veneran como santo.

Es muy probable que los monasterios de Casiano tuvieran bastante influencia sobre el monacato galo de su tiempo. Su fundador intentaría plasmar en ellos lo que consideraba como el ideal cenobítico. En ellos podían inspirarse cuantos deseaban realizar fundaciones parecidas, y los monasterios ya existentes podrían reformarse según tales modelos. Pero, indiscutiblemente, muchísimo más fuerte fue el impacto que causaron los escritos de nuestro monje. Al llegar a Provenza, se encon-

[44] J.-C. GUY, *Jean Cassien*... p.27.

[45] *De viris inlustribus* 62.

[46] L. LAURIN, *Notice sur l'ancienne abbaye Saint-Victor de Marseille* (Marsella [7]1957); F. BÉNOIT, *L'abbaye de Saint-Victor et l'église de la Major à Marseille* (París 1936) p.8ss; F. ANDRÉ, *Histoire de l'abbaye des religieuses de Saint-Sauveur de Marseille* (Marsella 1864) p.2ss.

[47] Cf. F. BENOIT, *L'abbaye de Saint-Victor:* Petites monographies des grands édifices de la France (París 1936).

tró Casiano con formas monásticas bastante diferentes de las normales en los desiertos egipcios. ¿Qué tenían que ver, por ejemplo, los monjes ciudadanos con los anacoretas de Escete, cuyo ideal y costumbres identificaba Casiano con la misma vida monástica? No gustaron a nuestro monje sus colegas de Provenza. Y se sintió con vocación de reformador. Castor, obispo de Apt, lo confirmó en su propósito. Ambos, como sin duda otros muchos, pensaban que el ascetismo galo—y el monacato occidental en general—tenía necesidad de tres cosas: en primer lugar, de una adaptación práctica del admirado monacato egipcio, que tantos y tantas se proponían imitar sin conseguirlo, por no tener presentes las diferencias de temperamentos y circunstancias; en segundo lugar, se notaba la falta de cenobios bien ordenados, en los que disciplinar tantas iniciativas individualistas, indudablemente generosas, pero que, por falta de dirección, resultaban completamente estériles; en tercer lugar, finalmente, se imponía una formulación clara y precisa de los fines originales del movimiento ascético y, en general, de la espiritualidad que debía animar el ascetismo corporal. Ahora bien, nadie más indicado para realizar esta empresa teórica y literaria que un hombre como Juan Casiano, que, además de poseer innegables dotes de escritor, se había sometido a la disciplina regular de un cenobio palestinense, había vivido como anacoreta en los desiertos de Egipto, había interrogado a algunos de los más eximios padres del yermo, había bebido en su misma fuente la doctrina espiritual de San Juan Crisóstomo y se había ejercitado durante largos años en las prácticas ascéticas y la contemplación de Dios bajo tan grandes maestros. ¡Qué más quería Casiano sino complacer a quienes le pedían esta síntesis de todo lo mejor del ascetismo de Egipto y Oriente! Con mil amores emprendió la redacción de sus dos grandes obras monásticas: las *Instituciones cenobíticas* y las *Colaciones espirituales*, que constituyen uno de los más preciados tesoros literarios de la espiritualidad cristiana.

San Honorato, Lérins y los lirinenses ilustres

Casiano trató y estimó a San Honorato [48]. A éste y a San Euquerio, el futuro obispo de Lyón, dedicó la segunda serie de sus *Colaciones*, en un prefacio que empieza de este modo: «Vuestra perfección os hace brillar en este mundo como gran-

[48] Para San Honorato y Lérins, véanse M. JOURJON, *Honorat d'Arles ou de Lérins (saint)*: DS 7 (1969) 717-718; L. CRISTIANI, *Lérins et ses fondateurs* (Saint-Wandrille 1946); B. STEIDLE, *«Selige und glückliche Insel Lerin»*: BM 28 (1952) 219-229; ID., *Das Inselkloster Lerin und die Regelt St. Benedikts*: BM 27 (1951) 376-387; P. COURCELLE, *Nouveaux aspects de la culture lérinienne*: REL 46 (1968) 379-409.

des lumbreras que irradian una claridad admirable. Muchos hermanos que se instruyen con vuestro ejemplo tienen dificultad en imitaros. Y, sin embargo, ¡oh santos hermanos Honorato y Euquerio!, se os va el corazón tras los hombres esclarecidos de quienes hemos recibido los principios de la vida anacorética y os inflaman en un gran entusiasmo». De Honorato dice concretamente a renglón seguido que pretende instruir en las enseñanzas de los padres de la vida monástica al «inmenso monasterio» que gobierna. Y, en efecto, tal era la ambición del fundador del más influyente de los establecimientos religiosos existentes en la Galia del siglo v.

La vida de San Honorato es conocida casi únicamente por lo que dice San Hilario, su pariente, discípulo en Lérins y sucesor en la sede episcopal de Arlés, en una suerte de *laudatio funebris*, o panegírico pronunciado en el aniversario de su muerte (probablemente en 431), que en las ediciones suele llevar el título de *Sermo de vita S. Honorati*. Perteneciente a una familia consular afincada en la Galia belga, nació a fines del reinado de Constancio. Recibió el bautismo, contra la voluntad de su padre, en la flor de la edad, y ganó a su hermano mayor, Venancio, para la vida ascética. La pureza y austeridad de sus costumbres—o, como escribe Hilario, su «vida angélica»—les atrajeron la admiración y veneración de sus conciudadanos [49]. Ambos jóvenes, temerosos de los peligros de la vanidad, empezaron a «arder en el amor del desierto» [50]. Vendieron sus bienes, dieron el precio a los pobres y se embarcaron en Marsella en compañía de un anciano, el futuro San Caprasio, a quien daban el nombre de «padre». Llegados a Grecia, murió Venancio con la muerte de los justos, y Honorato y Caprasio decidieron regresar a las Galias. Atravesaron Italia, llegaron a Provenza y empezaron a llevar vida anacorética en una cueva de Cap Roux, que se llamará posteriormente la Baume de Saint Honorat.

A unas dos millas de Cannes hay un pequeño archipiélago: son las islas de Lérins. En la antigüedad, las dos mayores se llamaban Lero o Lerona (hoy Sainte-Marguerite), y Lerino o Lerina (hoy Saint-Honorat). Aconsejado por su amigo Leoncio, obispo de Fréjus, Honorato se refugió finalmente en Lerina. El mar le protegía contra la indiscreta devoción de la gente, siempre dispuesta a turbar la paz de los ermitaños, y podía dedicarse tranquilamente a mortificar su cuerpo, recitar el salterio, meditar las Escrituras y orar día y noche a la manera de los otros solitarios que vivían en islas del Mediterráneo. Sin

[49] *Vita Honorati* 2,9.
[50] Ibid.

embargo, como es natural, Honorato no pudo pasar totalmente inadvertido. La fama de su santidad le atrajo numerosos discípulos deseosos de imitarle. Hilario ha descrito esta inaudita afluencia de postulantes con su retórica acostumbrada: «Buscaba a Honorato quienquiera deseaba a Cristo, y quienquiera buscó a Honorato, encontró de verdad a Cristo... Todos concurrían a él a porfía de todas partes. Porque ¿qué país, qué nación no está representada en su monasterio?» [51] Su testimonio es atendible, pues él mismo fue uno de los jóvenes conquistados por Honorato para la vida monástica y, en concreto, para el monasterio de Lérins. De este modo, hacia el año 410, la isla empezó a convertirse en una minúscula Tebaida y Honorato en un eximio abad.

En efecto, pese a sus enfermedades corporales, fue un abad enteramente consagrado al cuidado de todos y cada uno de sus hermanos: vigilaba sobre ellos incesantemente, visitaba y consolaba a los enfermos, animaba a los pusilánimes y corregía a los delincuentes; hacía todo lo posible para conservar y fomentar la buena armonía entre todos. Hilario se complace en analizar largamente las cualidades de pastor de almas que poseía Honorato: «conocía—por revelación de Dios, según creo—las fuerzas de cada uno, el temperamento de cada uno, la salud de cada uno. Era, en realidad, por Jesucristo, el siervo de todos» [52]. Como premio a sus virtudes, el obispo de Fréjus le ordenó de sacerdote, y a fines de 427 la Iglesia de Arlés le escogió por obispo. Su fiel discípulo y sucesor en la sede de Arlés, Hilario, resume su pontificado con estas palabras: «Bajo su dirección, la Iglesia de Cristo floreció como había florecido antes el monasterio» [53]. Su ardiente caridad le obligó a dar a los pobres cuanto habían ahorrado sus predecesores. Su gobierno fue corto. Más que de enfermedad, murió de agotamiento a principios del año 430. Sus funerales constituyeron un verdadero triunfo: había muerto un santo.

La documentación que nos ha llegado muestra claramente que, desde el principio, dominó en Lérins el ideal supremo de imitar a los monjes coptos y orientales. El mismo vocabulario es significativo a este respecto. Se daban el nombre de archimandritas; otras veces, el de *cellularii* (moradores de celdas). De hecho, hallamos en Lérins una combinación de cenobitismo y eremitismo que recuerda la organización de las lauras de Palestina. Los monjes jóvenes vivían en comunidad; los adultos y bien probados, en celdas individuales separadas entre sí.

[51] Ibid., 3,17.
[52] Ibid., 4,18.
[53] Ibid., 3,17.

Pero, en realidad, dominaba el cenobitismo. Y gracias al cenobitismo y a la geografía, desaparecieron los inconvenientes de la vida eremítica mientras subsistían sus ventajas. La isla es pequeña. Rodeados por el mar, que constituye los límites de una clausura bien marcada e inviolable, los solitarios viven a poca distancia del monasterio y bajo la obediencia y vigilancia del abad y de los prepósitos. En días determinados acuden a los oficios y a las conferencias del superior. Conformándose a sus modelos orientales, se dedican intensamente a la oración, la contemplación y la práctica de prolongados ayunos, velas nocturnas y otras mortificaciones excepcionales. Los cenobitas están sometidos a una plena vida común, compuesta de oración, lectura y trabajo. La pobreza es estricta. La perfección del novicio consiste en mostrarse perfectamente dócil al anciano que el abad le ha designado como director espiritual. Después de un tiempo de prueba, cuya duración desconocemos, hace promesa formal de vida religiosa y cambia de vestido y de nombre.

Se preguntan los historiadores si Honorato dio a su monasterio una regla escrita. Opinan algunos que los textos antiguos que nos dan pie para pensarlo, como el de Sidonio Apolinar, que habla expresamente de reglas *(statuta)* [54], no indican otra cosa que un conjunto de normas de vida transmitidas oralmente. Otros, como Christian Courtois, creen, por el contrario, que San Honorato introdujo en las Galias «un monacato regular propiamente dicho» [55]. Cierto que su regla no nos ha llegado y que es incluso posible que no se consignara por escrito sino más tarde; pero—siempre según Courtois—no puede dudarse de su existencia. En la *institutio* del tercer concilio de Arlés (454) leemos estas palabras, que no pueden ser más claras: «guardando en todo la regla promulgada por el fundador del monasterio» [56].

Sea de ello lo que fuere, lo indiscutible es que los monjes de Lérins se distinguieron por su disciplina, su fervor, su santidad. Pocos centros monásticos habrán conseguido tal suma de encendidas alabanzas de parte de sus contemporáneos. «Lo que otros predican, vosotros lo cumplís—leemos en un sermón anónimo de la época predicado a los lirinenses—; lo que otros dicen, vosotros los hacéis. Sois todavía hombres sobre la tierra y ya mostráis lo que es la vida de los ángeles, pues la existencia celeste que los elegidos contemplarán algún día, vos-

[54] *Ep.* 7,17: MGH, Auctores Antiquissimi 8 p.124.

[55] C. Courtois, *L'évolution*... p.59.

[56] Mansi, t.8 col.908. Hacen eco a este texto, además del ya mencionado de Sidonio Apolinar, San Euquerio, *De laude heremi* 42, y Jonás, *Vita S. Johannis Reomensis* 4.

otros la hacéis patente desde ahora. Sois, como dice el Salvador, la luz del mundo»[57]. Fausto de Riez ve en la isla de los monjes la «escuela de Cristo», resplandeciente con la luz de las virtudes de San Máximo, su segundo abad; el «ara» en la que una muchedumbre de almas se ofrece en holocausto; la palestra de los «atletas de Cristo» y el campo de batalla del «ejército perfecto» que sigue a su «competente general»[58]; sus monjes forman una «comunidad de ángeles»[59]. Y Euquerio de Lyón se maravilla de aquella multitud de santos que descuella por su caridad, humildad, piedad, obediencia y, en una palabra, todas las virtudes:

> «Mientras buscan la vida bienaventurada, ya la ponen en práctica; y, mientras todavía la desean, ya la poseen. En efecto, al aspirar a verse separados de los pecadores, ya están separados. ¿Quieren vivir una vida casta? Ya la están viviendo. ¿Quieren dedicarse enteramente a las divinas alabanzas? Ya lo están haciendo. ¿Ansían regocijarse con los coros de los santos? Ya se están regocijando. ¿Anhelan gozar de Cristo? Ya gozan de él espiritualmente... De este modo, por la abundantísima gracia de Cristo, muchas cosas que desean para el futuro, ya merecen poseerlas en el presente»[60].

Cierto que tales elogios proceden de hombres íntimamente vinculados al monasterio insular, pero no por ello quedan desvirtuados, antes bien tienen mayor valor de testimonio. Es, en efecto, muy significativo que estos hombres, en primer lugar, hubieran sido aglutinados por el poderoso foco de piedad que fue Lérins, y, en segundo, que hubieran conservado tan excelente recuerdo y perseverante amor de la que consideraban su patria espiritual.

Otra cuestión disputada acerca de Lérins es la referente a su «escuela». Sus historiadores más antiguos presentan el monasterio como un centro de estudios no sólo sagrados, sino también profanos. Los brillantes oradores y escritores que salieron de la isla parecían autorizarlos para ello. Posteriormente, los eruditos han tendido a reducir el ámbito de tales estudios y hacer de Lérins una escuela de teología favorable a las ideas semipelagianas. «Esto es, a mi juicio, todavía demasiado», escribe con razón R. Riché en su excelente libro sobre la educación y la cultura en Occidente a lo largo de los siglos VI-VIII[61].

En efecto, Lérins fue, ante todo, por no decir exclusivamente, un monasterio; o, por hablar con más propiedad, un cenobio

[57] *Exhortatio ad monachos* 1: ML 50,865.
[58] *Homilia de S. Maximo, episcopo et abbate Lirinensi:* Magna bibliotheca veterum patrum, ed. M. DE LA BIGNE, t.5 p. 576-577.
[59] FAUSTO DE RIEZ, *Ep.* 8: CSEL 21,210.
[60] *De laude heremi* 43: CSEL 31,193.
[61] *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VI^e-VIII^e siècles)* (París 1962) p.141.

y una laura; esto es, una escuela de ascetismo. Era la ciencia —a la vez teórica y práctica—del servicio divino, y no un foco de estudios profanos, ni aun teológicos, lo que iban a buscar allí los numerosos clérigos y laicos que pasaron en Lérins una temporada o abrazaron definitivamente la vida monástica. Hombres casados, como Euquerio y Salviano, o adolescentes, como Hilario y Fausto, llegaron al monasterio con su bagaje de gramática, retórica y dialéctica ya adquirido en el siglo, pero iban en pos de otros ideales. Los lirinenses que escribieron, aprendieron a escribir antes de hacerse monjes. Y en ningún texto de la época se habla explícitamente de teología o de estudio científico de las Escrituras como de un elemento de la vida monástica tal como se entendía y practicaba en el monasterio de San Honorato.

No nos dejemos deslumbrar por la producción literaria de los lirinenses, en el fondo no muy abundante ni debida a numerosos autores. Salvo San Vicente de Lérins, además, todos ellos escribieron después de abandonar la isla para cumplir misiones eclesiásticas en el continente. Tampoco más tarde, hacia el final del período que estudiamos, cuando Cesáreo, el futuro obispo de Arlés, huyó de su casa paterna para refugiarse en Lérins, podemos representarnos el monasterio como un centro de estudios teológicos. Es significativo que en una evocación de la isla monástica, Sidonio Apolinar sólo mencione ayunos, vigilias y salmodia [62], y en sus cartas felicite a Fausto por haber mantenido «los rigores de la antigua disciplina» [63] y precise que los lirinenses siguen las tradiciones de los «archimandritas de Menfis y Palestina» [64], tradiciones en modo alguno literarias o teológicas. Por su parte, Ennodio de Pavía nos da repetidamente las mismas indicaciones, y en la biografía de Antonio de Lérins lo presenta como un monje que vuelve a encontrar el mismo género de vida que había practicado al lado de su maestro, San Severino.

En consecuencia, hay que rechazar el mito de un Lérins eminentemente intelectual y literario, innovación cuasi genial y atrevido ensayo de fusión de monasterio y escuela. Lo único que puede decirse con certidumbre es que en la fundación de Honorato algunos pocos monjes que ya poseían la preparación necesaria, tuvieron oportunidad de cultivar más o menos intensamente los estudios sagrados y aun de iniciar en ellos a otros pocos, como nos consta de los hijos de Euquerio, Salonio y Verano. «Si tantos obispos fueron escogidos entre los liri-

[62] *Carmina* 16,104-108.
[63] *Ep.* 10,3.
[64] *Ep.* 8,14.

nenses, fue acaso más por sus calidades espirituales que por sus conocimientos doctrinales»[65]. Lo que hizo de Lérins un semillero de santos obispos fue su condición de monasterio fervoroso y santo.

Antes de despedirnos de la famosa isla de San Honorato, es justo que recordemos, siquiera sea brevemente, a sus más ilustres *alumni:* San Hilario, San Máximo, Fausto, San Lupo, San Euquerio, San Vicente, Salviano y San Cesáreo.

Hilario, pariente y discípulo predilecto de Honorato, nació en 401 y se hizo monje de Lérins cuando era joven[66]. Honorato, que hubiera querido retenerle a su lado durante su episcopado, tuvo por lo menos el consuelo de morir en sus brazos y, poco antes de expirar, aconsejar su elección para sucederle en el régimen de la primera metrópoli de las Galias (430). Hilario ejerció su ministerio durante casi veinte años, distinguiéndose por su abnegación, su celo y su caridad, que le llevó a despojar las basílicas de sus tesoros, con riesgo de no disponer más que de cálices de cristal, con el fin de rescatar a los cautivos. Sencillo cuando se dirigía al pueblo llano, desplegaba gran talento oratorio cuando predicaba ante auditorios distinguidos, siendo la admiración de los mismos profesores de elocuencia. Cierto que no fue siempre hábil y diplomático en todos los asuntos, pero se hacía perdonar fácilmente gracias a su pureza de intención y reconocida santidad. Esta se manifestaba especialmente en su austeridad de vida, que parecía la de un simple monje, a pesar de estar al frente de una diócesis cada vez más eminente. El obispo de Arlés no desdeñaba el trabajo manual; iba siempre a pie, aun cuando se tratara de recorrer grandes distancias; su mesa era extremadamente frugal. Organizó con sus clérigos una especie de monasterio episcopal, «una congregación ávida de soledad, dedicada a la continencia, impregnada de su ejemplo y formada por sus instrucciones»[67].

Cuando, en 449, Hilario moría santamente, apenas cumplidos los cuarenta y ocho años de edad, y dejando tras sí algunos escritos, por lo menos otros tres lirinenses ocupaban sendas cátedras episcopales. En 426 ó 427, Lupo había sido nombrado obispo de Troyes, mientras se hallaba en Macôn con el fin de distribuir a los pobres los bienes que todavía le quedaban; Euquerio ocupó la sede de Lyón en una fecha imposible de determinar, sin duda no muy posterior al año 430; Máximo,

[65] P. Riché, *Éducation...* p.145.
[66] Para San Hilario de Arlés, véase M. Jourjon, *Hilaire d'Arles (saint):* DS 7 (1969) 463-464 (bibliografía).
[67] *Vita S. Hilarii episcopi Arelatensis* 7,10: ML 50,1229.

habiendo esquivado con éxito su elección para el obispado de Fréjus, al año siguiente tuvo que aceptar el de Riez.

Nacido hacia el año 395 en Toul, Lupo había recibido una educación práctica completa cuando, hacia el 418, se casó con la hermana de San Hilario de Arlés. Como tantos otros matrimonios de aquella época, ambos esposos tomaron, hacia el 425, la decisión de renunciar al mundo. Lupo corrió a ponerse bajo la dirección de Honorato, pariente de su mujer, pero no pudo permanecer en Lérins más de un año. Al morir, en 479, al cabo de un largo pontificado, que duró cincuenta y dos años, gozaba de gran fama de santidad. Ya en 470, Sidonio Apolinar, su colega en el episcopado, le escribía: «Sin duda alguna, eres el primero entre todos los pontífices del mundo», y no dejaba de recordar que se había ejercitado en «los rudos ejercicios de la milicia lirinense» [68].

Evidentemente, el elogio de Sidonio Apolinar resultaba muy ancho para San Lupo de Troyes. Tampoco era exacto Claudiano Mamerto cuando llamaba a San Euquerio de Lyón «el mayor entre todos los grandes obispos de su tiempo» [69]. El *curriculum vitae* de Euquerio es parecido al de Lupo. Perteneciente a una familia aristocrática de las Galias, tomó por mujer a Gala, que le dio dos hijos antes de decidirse ambos a abrazar la vida ascética. Atraídos por la fama de San Honorato, se establecieron en la vecina isla de Lero (Sainte-Marguerite), y mientras se dedicaban a la oración, al estudio y a las otras prácticas del ascetismo, sus dos hijos se educaban en Lérins bajo la dirección de Honorato, Hilario, Salviano y Vicente. Euquerio, además, escribió en su retiro dos tratados en forma de carta: el *De laude eremi*, que dedicó a su amigo Hilario, y *De contemptu mundi et saecularis philosophiae*, que dirigió a su ilustre primo Valeriano. En la primera obra, después de alabar a Hilario por haber regresado a su isla tras haber pasado una temporada en Arlés en compañía de Honorato, canta con gran acopio de erudición bíblica las excelencias de la soledad y las glorias de Lérins. De su episcopado casi lo ignoramos todo. Nos consta que siguió escribiendo y preocupándose de la formación de sus hijos, que también fueron obispos: Salonio, de Ginebra; Verano, de Vence. Euquerio dedicó al primero sus *Instructiones*, y al segundo sus *Formulae spiritalis intelligentiae*, obras exegéticas sin originalidad, pero concisas, claras y bien escritas, lo que les aseguró un éxito

[68] *Ep.* 6,1.
[69] *De statu animae* 2,9: CSEL 11,135. Para San Euquerio de Lyon, véase L. CRISTIANI, *Eucher (saint), évêque de Lyon:* DS 4 (1961) 1653-1660 (bibliografía).

notable. Estuvo en relación epistolar con Paulino de Nola, Honorato, Hilario, Salviano y otros personajes de la época, pero, por desgracia, sus cartas se han perdido. Murió verosímilmente el 16 de noviembre del 449.

Es curioso comprobar que los dos inmediatos sucesores de Honorato en el gobierno de la colonia monástica de Lérins, Máximo y Fausto, se sucedieran asimismo en el gobierno de la diócesis de Riez. San Máximo había ingresado en el monasterio insular a la temprana edad de doce años; era originario de un *vicus* de la región de Riez, la diócesis que se le confió a partir del año 434, después de haber sido abad de Lérins desde fines de 427; al morir, hacia el 460, gozaba de gran fama de taumaturgo. Todavía más famoso fue Fausto, sin duda alguna, uno de los más brillantes ingenios del siglo v. Originario, con toda probabilidad, de la Bretaña insular, se hizo monje en Lérins poco antes del 428. En 434, pese a su juventud, fue designado para gobernar el monasterio. En 452 tuvo un penoso conflicto con el obispo de Fréjus, Teodoro, acerca de la jurisdicción de éste sobre los lirinenses. Más tarde, ya obispo de Riez, se complacía en visitar a sus hermanos de la isla y recordarles, según apunta Sidonio Apolinar, las glorias de la casa: «Cuál fue la santa vida del viejo Caprasio y del joven Lupo, de qué gracias estuvo adornado el venerable padre Honorato, qué clase de hombre había sido Máximo» [70]. Fausto de Riez combatió por igual la herejía pelagiana y las abruptas ideas sobre la gracia que corrían bajo el patronato de San Agustín, como veremos luego; estuvo muy mezclado en los acontecimientos que marcaron la ocupación de la Auvernia y la Provenza por los visigodos (474-477), y, pese a su moderación, incurrió en las iras del rey Eurico, que le desterró de su diócesis durante mucho tiempo; se distinguió siempre por la austeridad verdaderamente monástica de su vida, lo que le conquistó la veneración de su pueblo. Orador famoso, predicó en su diócesis y fuera de ella, y, a su muerte, acaecida hacia el año 495, gran número de sus sermones fueron recogidos en la llamada *Colección galicana*, que la crítica actual intenta restituirle por lo menos en gran parte. Los eruditos suelen atribuirle, además de los sermones, varios tratados teológicos y un pequeño número de cartas.

Los escritos de Fausto constituyen una parte muy importante del legado literario de los lirinenses. Destacan también, además de las obras de San Cesáreo de Arlés, que ya pertenecen al siglo vi, dos tratados famosos: el *Commonitorium* de

[70] *Carmen* 16,110-114.

San Vicente de Lérins, publicado en 437, y el *De gubernatione Dei*, de Salviano de Marsella.

De Vicente apenas sabemos nada concreto. Después de llevar una vida mundana, se convirtió e ingresó en la comunidad insular. Murió hacia el año 450. En su obra, única y breve, pero notable, traza las reglas para discernir la doctrina católica de las novedades heréticas; se propone demostrar que la doctrina agustiniana sobre la gracia no está de acuerdo con la tradición. Pero si el fin es discutible, las normas que recoge en los escritos de los Padres son perfectamente válidas.

Su contemporáneo y compañero de ascetismo Salviano era originario de la Galia del Norte, acaso de la región de Tréveris. Como Paulino de Nola, Euquerio de Lyón y tantos otros, después de unos años de vida matrimonial, de acuerdo con su mujer, abrazó la vida ascética y se retiró a Lérins. Ignoramos lo que le llevó luego a Marsella, donde ejerció el ministerio sacerdotal. Allí escribió un tratado de moral rigorista, *Ad Ecclesiam*—más conocido por el nombre de *Adversus avaritiam*—, donde aboga por el desprendimiento de las riquezas y el deber absoluto de hacer limosna. Pero, sobre todo, pintó con tremendos colores el cuadro de la crisis moral y social del mundo romano, particularmente en las Galias, que es el *De gubernatione Dei*. Murió *in senectute bona* después del año 480.

Para terminar, hay que mencionar aquí con honor al más ilustre de los lirinenses: San Cesáreo de Arlés [71]. Cesáreo pertenece a la segunda generación y, habiendo muerto en 542, la mayor y más fecunda parte de su vida desborda el límite cronólogico que nos hemos impuesto; pero su juventud, la época de su formación humana y monástica, y los primeros frutos de su multiforme actividad caen todavía dentro del ámbito del siglo v. Nacido probablemente en 470 en la región de Chalon-sur-Saône, a los dieciocho años de edad renunció al mundo para hacerse clérigo bajo la dirección del obispo Silvestre. Hacia el 491, deseoso de más perfección, se retiró a Lérins. Gobernaba por entonces el monasterio el abad Porcario. La situación intelectual y espiritual había cambiado algo en la fundación de Honorato. Las recias ideas teológicas sobre las relaciones entre naturaleza y gracia, representadas eminentemente por Fausto de Riez, se habían teñido de agustinismo; la disciplina ascética no era tan férrea como antes. Sin embargo, el joven monje recibió todavía una sólida formación en la vida espiritual, cuya impronta conservará toda la

[71] Sobre San Cesáreo de Arlés, son clásicos los estudios de C. F. Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit* (Leipzig 1894), y A. Malnory, *Saint Césaire évêque d'Arles (504-540)* (París 1891).

vida. Cesáreo era un monje modelo. Se le confió el cargo de mayordomo o procurador de la comunidad. Pero, a fuerza de mortificaciones y abnegación, su salud quedó seriamente quebrantada. Por orden de sus superiores abandonó la isla y fue a reponerse en Arlés. La Iglesia metropolitana fija en él sus ojos y lo retiene. En 499 se le encarga la restauración de la disciplina en un monasterio de los alrededores. Cuatro años más tarde ocupa la sede episcopal de la ciudad, entonces en el apogeo de su importancia política y de su actividad comercial. Cesáreo inicia una actividad polifacética, eficaz y admirable. Bástenos recordar aquí que se ocupó especialmente de los monjes y de las monjas, sobre todo redactando dos reglas monásticas—la *Regula ad monachos* (c.498-503) y la *Regula ad virgines* (c.512-534)—, en las que, junto a la influencia agustiniana, no puede menos de notarse un importante fondo lirinense.

Los monjes del Jura

Existe una deliciosa obrita que nos permite asistir a la implantación y primer desarrollo de la vida monástica en otra región de las Galias: el Jura. Suele conocerse esta obra por el título de *Vida de los padres del Jura* o *Vida de los abades del Jura;* en realidad, su título completo es *Vida y regla de los santos padres Román, Lupicino y Eugendo, abades de los monasterios del Jura* [72]. Su autenticidad, violentamente combatida en el pasado, ha sido vindicada con éxito. Su autor, como tantos otros autores de la Edad Media, quiso ocultar su nombre—*bene vixit qui bene latuit*—, limitándose a hablar de sí mismo en términos discretos y vagos, pero lo suficientemente explícitos para saber que era monje, discípulo y confidente del abad Eugendo; espíritu cultivado y no desprovisto de talento, sabe bastante bien el latín y un poco de griego, conoce la Biblia y la documentación latina referente al monacato—la *Vita Antonii*, la *Historia monachorum*, la *Vita Martini*, las obras de Casiano...; escribe con estilo afectado, rebuscado; ama a su monasterio y a sus Padres, cuyo ideal monástico interpreta con fervor y delicadeza. Con las cautelas de rigor en el uso de todo documento hagiográfico, podemos prestarle fe.

Román y Lupicino, aunque a veces no lo pareciera, eran hermanos. Nacieron a fines del siglo IV en un lugar desconocido

[72] F. Martine ha publicado una excelente edición crítica de este texto monástico, que acompaña de una introducción, un léxico, la traducción francesa y copiosas notas, bajo el título de *Vie des Pères du Jura:* SC 142 (París 1968). En las páginas 221-230 se hallará una copiosa bibliografía.

del Séquanais. Al principio siguieron caminos diferentes. En la plenitud de sus treinta y cinco años de edad, abrazó Román la vida monástica bajo la dirección de Sabino, abad de Ainay, un monasterio fundado en la confluencia de los ríos Saona y Ródano en honor de los santos mártires de Lyón. Desde los primeros días fue un monje ejemplar. Pero sentía la llamada del desierto cada vez más irresistible. Terminado su aprendizaje ascético y llevando consigo un ejemplar de las *Vidas de los Padres* y otro de las *Instituciones* de Casiano, se internó en los espesos bosques del Jura y empezó a vivir como ermitaño en un lugar llamado Candalisco (más tarde, Condat), donde mezclan sus aguas los ríos Bienne y Tacon. Lupicino, entretanto, había seguido en el mundo y tomado mujer. La muerte de ésta le haría reflexionar sobre la vanidad de la vida presente. Decidió hacerse monje y vivir en compañía de su piadoso hermano. Sus pasos por el camino de perfección fueron rápidos y firmes.

Pronto, en efecto, ambos hermanos gozaban de gran celebridad en la comarca, tanto por sus virtudes como principalmente por los milagros que les atribuían. Y sucedió lo que tantas veces antes y después: deseosos de beneficiarse de la dirección y el ejemplo de los dos santos solitarios, se presentaron discípulos cada vez en mayor número. Así, pocos años antes del 445, se fundó primero el monasterio de Condalisco o Condat, que se llamará más tarde Saint-Oyend y dará origen a la villa de Saint-Claude; después, a dos millas de distancia, surgió el de Laucone, conocido posteriormente por el nombre de Saint-Lupicin. Más tarde, una hermana de Román y Lupicino quiso imitarlos y llevar el mismo género de vida: los santos abades hicieron levantar para ella y sus seguidoras, no lejos de Laucone, otro monasterio, que se llamó La Baume; como Román quiso ser sepultado en su iglesia, el pueblo que se formó a su alrededor recibió el nombre de Saint-Romain de la Roche. Los postulantes siguieron afluyendo. Ya no sabían dónde alojarlos ni seguramente cómo alimentarlos. A mediados de siglo vivían en Laucone ciento cincuenta monjes, y en La Baume, ciento cinco monjas. Fue necesario fundar otros cenobios tanto para hombres como para mujeres en los Vosgos e incluso en Alemania. Todas estas fundaciones formaban una sola familia espiritual, una suerte de congregación monástica, reconociendo a Condat como la fuente de donde manaron, y a Román y Lupicino como sus verdaderos padres en Cristo.

Ambos hermanos gobernaron conjuntamente los dos primeros monasterios de Condat y Laucone, y hacían frecuentes visitas de inspección a las otras casas. Sus caracteres eran muy diferentes, pero en cierto modo complementarios. Román aparece ante todo como hombre de vida interior profunda; era un contemplativo que tenía sus complacencias en la soledad con Dios. Humilde, sufrido, manso, acomodaticio, era la misma dulzura. Su indulgencia no conocía límites. Recibía con los brazos y el corazón abiertos a toda clase de candidatos a la vida monástica. Su condescendencia llegaba hasta el punto de no rechazar a los fugitivos una, dos y aun tres veces. Desde un punto de vista meramente humano, era demasiado cándido para gobernar un monasterio. Pero su hermano suplía con creces su falta de firmeza y rigor. Porque si Román era la bondad personificada, Lupicino encarnaba la ley, la disciplina, la autoridad. Poseía un temperamento riguroso, enérgico, un poco intransigente. Más que contemplativo, era hombre de acción, emprendedor, organizador y eficaz. En su gobierno sabía combinar la autoridad con el ejemplo y el sentido psicológico. Era también un asceta rigurosísimo. Al morir Román en 463, quedó como único superior durante los veinte años que le sobrevivió, y nadie se explicaba cómo un hombre sometido a tan severo régimen de vida podía prolongar su existencia durante tanto tiempo. Su larga vida fue considerada como el mayor de sus milagros. Huelga añadir que mantuvo en toda su pureza y vigor primitivos las santas observancias implantadas por Román y por él mismo. Cuando murió, hacia el año 480, fue enterrado en el monasterio de Laucone, que, como queda dicho, acabó por heredar su nombre.

San Eugendo, el tercero de los «padres del Jura», era originario del Franco Condado. Nacido hacia el 450, había sido confiado a los santos fundadores de Condat a la tierna edad de seis años. Desde entonces no abandonó el monasterio, donde fue creciendo, al par que en años, en piedad, ciencia y austeridad de vida. Fiel imitador de sus padres en la vida monástica, no comía más que una sola vez al día, después de la puesta del sol. Tanto en verano como en invierno se cubría con una grosera túnica. Pero, a diferencia de San Román, a quien San Hilario de Arlés había conferido el sacerdocio en premio de sus virtudes, permaneció laico durante toda su vida. Rechazó la ordenación, resistiendo «muy frecuentemente y también muy santamente a la voluntad de su superior», el abad Minasio, Según decía confidencialmente, es preferible que el abad no sea sacerdote, a fin de no fomentar «la ambición de los jóve-

nes»; la dignidad sacerdotal «no conviene a hombres que han renunciado al mundo y están apartados de él»; además, según añadía, había conocido a «muchos abades» que, «después de llegar a las cumbres de la humildad que habían profesado», con ocasión de recibir el sacerdocio se habían ensoberbecido y «se erguían sobre los hermanos, a quienes debieran dar ejemplo de modestia» [73]. El anónimo biógrafo no nos ha contado la vida del abad Minasio, inmediato sucesor de San Lupicino, tal vez porque no le era simpático o porque creyera que su régimen no fue lo que debiera. Lo cierto es que, a la muerte de Minasio, Eugendo tuvo que aceptar el oficio vacante. Hombre de voluntad, espíritu práctico y excelente organizador, el nuevo abad, pese a los principios difíciles de su gobierno, logró dar al monasterio de Condat un nuevo impulso, reconstruyéndolo y reorganizándolo completamente. Verdadero contemplativo y de una virtud acendrada, fue la edificación de todos los monjes. Con firmeza y dulzura, y sobre todo con continuos ejemplos de humildad, desasimiento de las cosas de este mundo y fidelidad a la observancia, mantuvo la disciplina de los tiempos de los fundadores. Su santa muerte acaeció el 1 de enero del año 510.

No parece que en los monasterios del Jura estuviera en vigor una regla escrita durante el siglo v. Román y Lupicino improvisaron. El primero, además, parecía contrario a toda organización rígida. De vez en cuando se dan personas de este tipo en la Iglesia de Dios. No quería poner trabas al Espíritu so pretexto de disciplinar a los rebeldes o a los débiles de carácter. La observancia fue cristalizando poco a poco. Sin duda se inspiraba en los usos de Lérins, así como también en documentos escritos, como las *Instituciones* de Casiano; pero, por lo menos en gran parte, parece ser fruto de la experiencia. Son muy significativas a este respecto las siguientes líneas de la *Vita Eugendi*:

> «No es que despreciemos en modo alguno con desdeñosa presunción las instituciones promulgadas en otro tiempo por el egregio San Basilio, obispo de la capital de Capadocia, o las de los santos padres de Lérins, o las de San Pacomio, antiguo abad de los sirios [!], o las que formuló recientemente el venerable Casiano; pero, aunque leamos estas reglas todos los días, es ésta [= la nuestra] la que nos esforzamos en seguir, porque fue concebida en función del clima de la

[73] *Vita vel regula* 132-134. El hagiógrafo ya había notado expresamente que no fue éste en modo alguno el caso de San Román, quien, según su fuerte expresión, «pisoteaba el prestigio del ministerio clerical con su humildad monástica». Nunca se prefería a sus hermanos. Sólo en las solemnidades accedía a distinguirse de los demás para celebrar el santo sacrificio. «Los otros días, monje entre monjes, no dejaba aparecer en su persona ningún signo de la eminente dignidad sacerdotal» (ibid., 20).

región y de las exigencias del trabajo; la preferimos a las de los orientales, porque, sin duda alguna, el temperamento, más bien flaco, de los galos la cumple con más eficacia y facilidad»[74].

«Bajo aspectos diferentes, la santidad de los padres del Jura fue grande y profunda». Román, Lupicino y Eugendo representan tres tipos de monjes y abades, pero los tres fueron santos. Y fueron su santidad, «sus ejemplos y sus enseñanzas, mucho más que las observancias que pudieron imponer», lo que logró «implantar sólidamente en el país del Jura una forma original de monacato que no imita servilmente ni el Oriente ni los monasterios fundados anteriormente en la Galia»[75].

Las diversas comunidades eran gobernadas por un *abbas* o *praepositus*, responsable de la disciplina y de la formación ascética de los monjes, al que secundaban un *coabbas* y varios *patres gubernaculi*. La gestión de lo temporal estaba confiada a un ecónomo. En su inmensa mayoría, los monjes permanecían laicos, como era regla general en el monacato antiguo; la recepción de las órdenes sagradas se convertía fácilmente en motivo de orgullo y piedra de escándalo, como hemos tenido ocasión de ver. El anónimo autor critica insistente y duramente a los monjes que, con «rabiosa ambición», procuran llegar al sacerdocio y, una vez llegados, se levantan no sólo sobre los de su edad, sino también sobre los ancianos, afanándose a presidir y sentar cátedra cuando, con su pedantería y presunción juvenil, están demostrando que necesitan aún como verdaderos párvulos el correctivo de los azotes[76].

Las ocupaciones ordinarias de los religiosos eran las ya tradicionales: oración, lectura y trabajo. El *canonicus ordo*, u oficio divino, estaba compuesto de diversas sinaxis o reuniones. Los monjes se juntaban para la divina alabanza durante la noche, al amanecer, durante el día y al atardecer. Por lo que puede deducirse, los oficios eran largos. El trabajo se distribuía según las diversas aptitudes y habilidades, pero predominaba el cultivo de los campos, que les proporcionaba el sustento. Con todo, no descuidaban la formación intelectual, por lo menos la de los individuos más capaces de recibirla; así, por ejemplo, vemos que el joven Eugendo se aplica tanto al estudio del latín como del griego. El vestido monacal era simple: una túnica, una cogulla y un calzado basto y rudimentario. Simple y frugal era asimismo su régimen alimenticio,

[74] Ibid., 174.
[75] F. Martine en la introducción a *Vita vel regula* p.15.
[76] *Vita vel regula* 21.

compuesto principalmente de legumbres, fruta y lacticinios; el vino y el pescado también estaban permitidos, pero nadie, salvo los enfermos, comía carne. En verano tenían dos refecciones, una al mediodía y otra al atardecer, durante las cuales uno de los monjes leía en voz alta. La cama constaba de un jergón, una almohada y una pellica para cubrirse.

Al principio, tanto Condat como Laucone eran más bien colonias de anacoretas que cenobios propiamente dichos. Fue San Eugendo quien puso fin al sistema de cabañas individuales, imponiendo a los monjes la obligación de vivir en un edificio único, con refectorio y dormitorio comunes. En Condat levantó una hermosa iglesia, dedicada a los santos apóstoles Pedro, Pablo y Andrés. Había asimismo una hospedería, un almacén o despensa y una granja. El cementerio estaba situado al lado de la iglesia. De este modo los monjes del Jura fueron evolucionando, al mismo compás que todo el monacato de las Galias, hacia un cenobitismo cada vez más integral y uniforme.

Balance del monacato galo-romano

En 465, los obispos de la provincia eclesiástica de Tours, reunidos en Vannes, decidieron que en adelante todos los monjes, salvo raras excepciones controladas por la jerarquía, formaran parte de algún monasterio. Por el mismo tiempo, según la tesis de A. Mundó, empezaron los abades de las Galias a reunirse en sínodos con el fin de tratar de perfeccionar y uniformar las instituciones y observancias monásticas y mantener la paz en los diferentes cenobios. Algunos de los procesos verbales de estas reuniones abaciales se han conservado bajo el título de «Reglas de los Santos Padres». Así, la *Regula SS. Patrum Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii*, de la que poseemos diferentes recensiones, contiene realmente las determinaciones de una de dichas asambleas, en la que tomaron parte treinta y ocho jefes de monasterio. Piensa Mundó que en este caso se trata de una reunión extraordinaria, celebrada en Provenza o en la Galia narbonense, en un ambiente influenciado por Lérins, y que en ella unos pocos abades eminentes se proponían reformar la vida monástica [77]. Todo esto constituye un signo de los tiempos. La inseguridad que reinaba en muchas regiones por la invasión de los bárbaros obligaba a los monjes a agruparse y buscar la protección de los muros de una ciudad; las circunstancias eran adversas a

[77] A. Mundó, *Les anciens synodes abbatiaux et les «Regulae SS. Patrum»: Regula Magistri-Regula Benedicti:* SA 44 (Roma 1959) 114-118.

una excesiva dispersión en parajes solitarios. Pero son sobre todo los obispos y los reformadores monásticos quienes, con miras a extirpar o evitar abusos morales y desviaciones doctrinales, irán encauzando, mediante una legislación cada vez más precisa e imperiosa, el libérrimo movimiento ascético, que adquiría cada vez mayores proporciones.

Claro es que los propugnadores del cenobitismo a rajatabla clamaron contra los defectos del monacato de su tiempo. Es una parte importante del oficio de reformador—la parte que podríamos llamar preliminar, pero necesaria—poner el grito en el cielo y señalar con indignación los defectos que hay que corregir. Mas el historiador prudente tiene en cuenta que los reformadores siempre, o casi siempre, exageran. Hay que tomar sus declaraciones *cum grano salis*. Incluso, claro es, las críticas que deja escapar de vez en cuando el ilustre Casiano contra los monjes de las Galias: que si recitan la salmodia con excesiva rapidez, que si ceden fácilmente al placer de la holgazanería, que si muestran demasiado apego a los bienes de este mundo, que si se trasladan de un monasterio a otro con sorprendente facilidad...; nada le gusta ni satisface. La inestabilidad, la falta de regularidad y de cenobios bien estructurados son, para el reformador egiptófilo, los pecados capitales de aquel sector del monacato. No puede sufrir la diferencia de observancia que hay de un monasterio a otro. Lo considera como una falta muy grave contra la tradición, un pecado de ignorancia y temeridad. «Muchas veces—escribe—, desconociendo las instituciones de los mayores, nos atrevemos a gobernar los monasterios y, constituyéndonos abades antes de haber sido discípulos, establecemos lo que se nos antoja, más solícitos de que se guarden nuestras innovaciones que de guardar la autorizada doctrina de los ancianos» [78].

Gracias a los reformadores, que pretendían reducirlo todo a un cenobitismo uniforme y uniformante, cada vez se hizo más difícil buscar a Dios libremente, siguiendo las mociones del Espíritu y las inclinaciones del propio temperamento, como sucedía en los buenos tiempos antiguos. Claro que tal libertad encerraba sus peligros. Pero ¿tenían presente los adalides de la uniformidad y de la vida cenobítica en monasterios perfectamente estructurados, bien dotados, ricos, que también el nuevo monacato tenía sus escollos? Sin duda, en la segunda mitad del siglo V no puede hablarse aún de una «epidemia de vocaciones», como hace Courtois refiriéndose al siglo VI [79], pero todo

[78] *Instituta* 2,3,5.
[79] *L'évolution...* p.52.

nos induce a sospechar que los monjes eran cada vez más numerosos. Ahora bien, ¿es temerario suponer que debieron de contribuir a este aumento, por una parte—aunque a primera vista parezca paradójico—, las invasiones bárbaras y la liquidación del imperio de Occidente, y, por otra, la progresiva institucionalización del cenobitismo? Finalmente, como ha observado Courtois, la transformación del monacato heroico del desierto en un monacato urbano y regular ha convertido la vida monástica, de un medio que era, en un método. «La iniciativa ascética es sustituida por la imitación ascética, y la ruda ascensión de los monjes deberá pararse, para la mayor parte, en la segunda renuncia» de que habla Casiano. Al disminuir su rigor, el monacato es accesible a un mayor número de candidatos. «La vía que ofrece ya no se eleva a las mismas cumbres de perfección [80], y, por consiguiente, ya no se necesita para emprenderla una tan pura fuerza de alma» [81]. Ingresar en uno de esos monasterios bien constituidos, bien organizados, bien dotados de medios económicos, equivalía a asegurarse una vida sin preocupaciones, sin riesgo, al abrigo de las perturbaciones que reinaban en el siglo, en la que no faltaba la pitanza cotidiana, si no opípara, por los menos suficiente.

Tanto a las críticas de Casiano y de sus congéneres como a las de ciertos paganos y cristianos mundanos, puede oponérseles, por lo demás, una masa de elogios a cual más encendido que se tributaron a porfía al monacato galo-romano. Ya hemos visto unos pocos que celebraban las excelencias espirituales de Lérins. Al evocar la muchedumbre de «santos» que merecen la recompensa eterna, coloca Oriencio a los monjes en un lugar muy honorable: al lado de los sacerdotes [82]. Para el autor del *Epigramma Paulini*, son «altares de Cristo» y se distinguen por su santidad entre todos los miembros de la Iglesia [83]. Un censor tan severo de las costumbres de sus contemporáneos como Salviano de Marsella parece señalarles el primer puesto entre los que van en pos de la perfección cristiana cuando escribe: «los monjes, esto es, los santos de Dios» [84]. Con razón ha dicho el más reciente historiador de la Galia cristiana en la época romana: «Acaso nunca ha gozado el monje en nuestro país de un prestigio tan grande» [85].

Pero ante tales elogios debemos mostrarnos prudentes y circunspectos, y no tomarlos siempre a la letra. Dentro de la

[80] *Collationes* 3,22.
[81] CH. COURTOIS, *L'évolution*... p.60-71.
[82] *Commonitorium* 2,335-342: ML 61,998.
[83] Ed. C. SCHENKL: CSEL, NS 1 p.503.
[84] *De gubernatione Dei* 8,4,19: CSEL 8,197.
[85] E. GRIFFE, *Saint Martin*... p.21.

Iglesia galo-romana, los *sancti*—monjes, conversos y otras personas, clérigos o laicos, que aspiraban a la vida perfecta—forman una especie de hermandad espiritual, dispersa en el espacio y unida por la correspondencia y los viajes, que «tiene ciertos aspectos inquietantes de capilla entusiasta y agresiva como un conventículo de 'espirituales' (en el sentido peyorativo y medieval del término)» [86]. Uno de tales aspectos desagradables es el afán casi pueril de cubrirse recíprocamente de elogios. No hay que hacer demasiado caso de tales textos.

Lo que sin duda alguna nos demuestra el buen espíritu y la autenticidad de las virtudes de muchos de los monjes galo-romanos es la persistente y sincera veneración que, según todos los indicios, les profesaba el pueblo cristiano y que se manifestaba singularmente en las elecciones episcopales, en las que tomaban parte el clero y el pueblo. Ya hemos recordado la ordenación de San Martín de Tours y de varios *alumni* de Lérins. Consta de otros obispos que habían sido monjes, como Heros y Eladio, que rigieron las diócesis de Arlés antes de los lirinenses Honorato e Hilario; San Rústico de Narbona, Venerio de Marsella, Lázaro de Aix, etc. Y seguramente fueron mucho más numerosos los que ignoramos. Llegaron a abundar de tal manera, que suscitaron una reacción hostil, sobre todo de parte de las familias aristocráticas cuyos miembros se sucedían tradicionalmente en las sedes episcopales, y de los clérigos que aspiraban *ad maiora*. Movido, sin duda, por tales personas, San Celestino I, ya en 428, censuraba que algunos obispos y clérigos de las Galias hubieran adoptado el uso del *pallium* y del cinturón característicos de los monjes, y se quejaba de que los obispos se eligieran entre los extraños, en vez de entre los clérigos de las diócesis, dando a entender que no le gustaba que los monjes llegaran al episcopado [87]. Según Sidonio Apolinar, se puede objetar, contra la práctica de ordenar a monjes para las sedes episcopales, que están hechos para interceder ante el juez celestial más bien que ante los jueces terrenos y que, acostumbrados a las prácticas de la vida ascética, tienen tendencia a imponerlas a clérigos y seglares [88]. Sin embargo, hay que reconocer que, pese a las objeciones interesadas del aristocrático obispo galo-romano y a la opinión del papa San Celestino I, un seguro instinto sobrenatural guiaba de ordinario al pueblo de Dios en las elecciones episcopales, como lo prueban las excelsas y santas figuras de monjes-obispos que florecieron en las Galias durante este período.

[86] J. Fontaine, en DS 5,790.
[87] Celestino I, *Ep. ad episcopos provinciae Viennensis et Narbonensis* 1: ML 50,430-431.
[88] *Ep.* 8,9 y 11.

CAPÍTULO IX

EL MONACATO EN AFRICA, LA PENINSULA IBERICA Y LAS ISLAS BRITANICAS

Los principios del monacato en el norte de Africa

La Iglesia africana poseía una gran tradición ascética [1]. Desde su misma implantación se mostró fecunda en vírgenes y continentes. En el siglo III surgieron en su seno dos grandes y elocuentes maestros de vida espiritual: Tertuliano († c. 220) y San Cipriano († 258). Tertuliano fue un pensador original, rigorista, intransigente; encarnó la negación de todo humanismo; enseñó que, para ser cristiano, es necesario romper completamente con el mundo; su puritanismo le condujo al cisma y la herejía. San Cipriano, obispo de Cartago y mártir, gran admirador de Tertuliano, pero menos apasionado, aunque tan íntegro, poseía una marcada inclinación a la mística. Ambos mantuvieron muy alto el ideal de perfección y lo propagaron con entusiasmo. Gracias a sus exhortaciones a renunciar a los placeres de la carne y a los bienes de este mundo para llegar a ser verdaderos servidores de Cristo, numerosos fieles, tanto mujeres como hombres, abrazaron la continencia.

Cierto que, una vez enmudecieron las voces de Tertuliano y Cipriano, hubo que esperar hasta San Agustín para oír de nuevo discursos tan vibrantes en favor del ascetismo; pero las *Passiones* de los mártires y, acabadas las persecuciones, la pluma de San Optato de Milevi y los cánones de los concilios atestiguan que tanto las vírgenes como los continentes siguieron multiplicándose en el país. El clero, según todas las apariencias, se reclutaba principalmente entre los ascetas. En cuanto a las vírgenes consagradas a Dios, su número fue aumentando de tal modo, que a fines del siglo IV formaban una institución eclesiástica bien definida, y, como consecuencia de su normal desarrollo, algunas se habían organizado en pequeñas comunidades. Un canon del concilio de Hipona de 393, incorporado luego a la legislación del concilio de Cartago de 397, llega a imponer, a las que no tienen padres que las protejan, la obli-

[1] Para el monacato primitivo del norte de Africa en general, véase: J. M. BESSE, *Le monachisme africain. Extrait de la Revue du monde catholique* (París-Poitiers 1900); J. J. GAVIGAN, *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum:* Bibliotheca Augustiniana medii aevi, ser. 2,1 (Turín 1962); R. LORENZ, *Die Anfänge...*, p.23-26.

gación de vivir en común bajo la dirección de mujeres recomendables por su gravedad y virtud. En tales circunstancias, «sería temerario decir que no se hubiera llevado a cabo ninguna tentativa de vida común entre los continentes antes del regreso de Agustín a Africa» [2], es decir, antes del año 388.

Hay que reconocer que nuestra documentación es sumamente escasa. Sólo poseemos algunos indicios que pueden guiarnos en medio de las tinieblas. Así, por ejemplo, en el tratado *De opere monachorum*, compuesto en 400-401, fustiga San Agustín a ciertos religiosos de Cartago que se negaban a aplicarse al trabajo manual y defendían su posición interpretando tendenciosamente ciertos textos de la Escritura. Ahora bien, varios aspectos del comportamiento que el obispo de Hipona les reprocha, coinciden con las noticias que el famoso *Panarion* de San Epifanio de Salamina nos proporciona acerca de los mesalianos o euquitas. Por tanto, parece cierto que, a fines del siglo IV y principios del V, existían en Cartago monasterios de tendencia mesaliana. ¿De dónde procedían estas comunidades? Posiblemente fueran monjes orientales, tal vez llegados a Cartago directamente desde Siria o Mesopotamia después de las drásticas medidas tomadas contra los mesalianos por Flaviano de Antioquía. De todos modos, no podía tratarse de monjes de obediencia agustiniana, puesto que, en tal hipótesis, dichos monasterios de Cartago no podían tener en el 400, a lo sumo, más que una docena de años; tiempo demasiado corto para que una comunidad, formada en sus principios en la buena observancia bajo la dirección del propio San Agustín o de su amigo San Alipio, obispo de Cartago, se hubiera desviado tan notablemente. Agustín, además, indica claramente en otra parte [3] que los mencionados monasterios practicaban desde su misma fundación las extrañas costumbres que combate [4].

[2] G. FOLLIET, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain*, en *Saint Martin*... p.34. Esta frase nos introduce de lleno a una reciente discusión acerca de los orígenes del monacato en Africa romana. Tradicionalmente se venía diciendo que San Agustín fue el padre de toda vida monástica en aquellas regiones. El gran converso, según esta tesis, estableció monasterios en Tagaste e Hipona, y, fieles a su ejemplo y enseñanzas, sus discípulos e imitadores crearon otros muchos; así nació un monacato pujante y bien caracterizado, que puede llamarse de observancia agustiniana. Mas en nuestros días algunos autores de nota, sin negar a San Agustín una influencia decisiva en el florecimiento del ideal monástico en su patria, piensan que existían ya monjes en aquellas regiones anteriormente a las primeras fundaciones agustinianas y que, al lado de éstas, continuó existiendo un monacato que nada tenía que ver con ellas. Así, E. Hendrickx limita la influencia de San Agustín a la sola Numidia y da por seguro que en las otras provincias floreció un monacato de origen oriental, y G. Folliet descubre monjes mesalianos en Cartago hacia el año 400, monjes que, evidentemente, no pertenecían a la observancia agustiniana. Cf. G. FOLLIET, *Des moines euchites à Carthage en 400-401:* SP 2, TU 64 (Berlín 1957) 386-399. Para la opinión de E. Hendrickx, véase *La Ciudad de Dios* 169 (1956) 692-693.

[3] *Retractationes* 2,47.

[4] Cf. G. FOLLIET, *Des moines euchites*... p.39. Otros agustinólogos, en cambio, siguen defendiendo la tesis tradicional. Según ellos, la repugnancia respecto al trabajo manual que mostraban los monjes de Cartago no provenía de tendencias mesalianas, sino del ejemplo, desde luego mal interpretado, del propio San Agustín, su padre y fundador. En su tratado

Se ha llamado también la atención sobre otras comunidades monásticas, como la de Adrumeto, que parecen de origen italiano [5].

En realidad, sería muy sorprendente que no hubiera habido monjes, incluso cenobitas, en el norte de Africa antes de una fecha tan tardía como el año 388. Dada la rápida expansión del monacato en todos los países del Mediterráneo y la proximidad de Egipto, «paraíso de los monjes», podríamos decir a priori que los hubo. Mas, pese a la gran escasez de fuentes históricas para esta época, tenemos algunas pruebas positivas de que así fue realmente. Según un pasaje de la *Passio Typasii*, existió desde fines del siglo III por lo menos un caso de eremitismo [6]. Sulpicio Severo nos habla de otro ermitaño que a principios del siglo V vivía en Cirenaica [7]. Y más de una vez, en las obras de San Agustín, se alude a «siervos de Dios» que moraban en los desiertos del interior del país o en la soledad de islas e islotes. Ahora bien, basta conocer un poco las ideas monásticas del santo para convencerse de que este eremitismo no podía ser de origen agustiniano.

En suma, según todas las probabilidades, existió en Africa romana un monacato autóctono, tanto anacorético como cenobítico, antes—tal vez mucho antes—del año 388. Ya hemos visto cómo esto es moralmente cierto por lo que se refiere a las vírgenes consagradas a Dios. Reunidas en comunidades, dieron origen a un verdadero cenobitismo femenino. La antigüedad de los continentes en aquella ilustre Iglesia y su normal evolución, paralela a la de las vírgenes, nos permiten suponer que también se formaron comunidades de hombres. «No hay duda de que el cenobitismo hizo su aparición en Africa antes de la llegada de San Agustín» [8].

Itinerario monástico de San Agustín

Afirmar que existía en Africa un monacato anterior al de San Agustín no equivale en modo alguno a negar que el genial y santo obispo de Hipona ejerciera una influencia pro-

De opere monachorum, en efecto, el santo precisa tres casos en que puede tolerarse que los monjes no se ocupen en trabajos manuales: la enfermedad, el ministerio pastoral y la *eruditio doctrinae*, esto es, la dedicación a estudios teológicos. Esta argumentación no parece convincente, como tampoco el testimonio de Petiliano, un donatista que atribuye a San Agustín nada menos que la fundación de todo el monacato cristiano. Para esta polémica puede verse, por ejemplo, R. LORENZ, *Die Anfänge...* p.25-26; B. QUINOT, *«Contra litteras Petiliani» III, XL, 48 et le monachisme en Afrique:* Revue des études augustiniennes 13 (1967) 15-24.

5 Véase A. MANRIQUE, *San Agustín y el monaquismo africano:* La Ciudad de Dios 173 (1960) 117-138.

6 *Passio S. Typasii veterani* 4: AB 9 (1890) 116-123.

7 *Dialogi* 1,3 y 4.

8 Cf. G. FOLLIET, *Aux origines...* p.43.

funda, esencial, en la plasmación del ideal cenobítico, no sólo en su propio país y tiempo, sino también en todo el monacato occidental de los siglos sucesivos [9]. Se ha escrito que «Agustín transforma todo lo que toca» [10]. La vida monástica no fue una excepción. Aun sin pretender expresamente crear algo nuevo y original en este terreno, no pudo menos de imprimir al monacato existente su cuño personal, hasta llegar a transformar la misma definición de monje, como veremos páginas adelante.

«No hay un San Agustín para la filosofía, otro para la teología y otro para el monacato» [11]. Agustín es siempre el mismo. Lo que comunica unidad a su vida y a su pensamiento, el móvil que lo penetra enteramente, es la búsqueda de Dios. En su juventud se había dejado arrastrar por la avidez de sus sentidos, de su pasión amorosa. Se había apartado de Dios para seguir a las creaturas. Pero cuando comprendió, finalmente, cuál era la inquietud que le atosigaba, dirigió su mente, su corazón, sus estudios, su persona y su vida entera a la búsqueda de Dios, sólo verdadero reposo. Como en la vida de San Basilio, de San Jerónimo y de tantos otros monjes, existe en la de Agustín un lazo muy íntimo entre su decisión de recibir el bautismo y la de hacerse monje. Su alma grande no toleraba las medias tintas. A ambas resoluciones contribuyó eficazmente la *Vida de San Antonio*, que le dio a conocer su amigo Ponticiano. Antonio, rudo y simple campesino, arrebató el reino de los cielos, mientras el filósofo orgulloso de su saber, el atildado profesor de retórica, se revolcaba en los sucios placeres de la carne [12].

Pero, por mucho que admirara Agustín al gran santo del desierto, no pensó más que por un momento en retirarse lejos de los hombres. Comprendió en seguida que la vida eremítica no había sido hecha para él. Su temperamento, su profunda necesidad de amistades humanas, su concepto de las exigencias de la caridad, todo lo inclinaba decididamente a la vida fraterna y comunitaria. Había soñado en formar un ce-

[9] B. Steidle (*Die Regel St. Benedikts, engeleitet, übersetzt und aus dem alten Mönchtum erklärt* [Beuron 1952] p.20) escribe con razón que, «sin el vivificante influjo» de San Agustín, «el monacato occidental no hubiera sido lo que de hecho llegó a ser». Véase también la nota 24 del presente capítulo, al final.

Entre los numerosos trabajos consagrados modernamente a San Agustín en relación con la vida monástica hay que mencionar A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*: Cassiciacun 11 (Wurzburgo [2]1969); A. Manrique, *La vida monástica en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla* (El Escorial-Salamanca 1959); Id., *Teología agustiniana de la vida religiosa* (El Escorial 1964); M. Verheijen, *Saint Augustin*, en *Théologie*... p.201-212. Todavía es útil M. Mellet, *L'itinéraire et l'idéal monastiques de saint Augustin* (París 1934). Para la influencia monástica del santo en los siglos posteriores, A. Trape, *San Agustín y el monacato occidental*: La Ciudad de Dios 169 (1956) 425-455. Para más bibliografía, véanse las obras citadas de A. Manrique.

[10] A. Mandouze, *L'extase d'Ostie: Agustinus Magister* t.1 (París 1954) p.82.

[11] L. Cilleruelo, *Diálogo fraterno*: Revista agustiniana de espiritualidad 4 (1963) 127.

[12] *Confessiones* 8,6,14.

náculo filosófico. En la paz idílica del campo, en compañía de amigos dilectos y discípulos amables, llevaría una existencia dedicada a la investigación de la verdad, a las disquisiciones filosófico-literarias, que tanto le complacían. El sueño tuvo un principio de realización durante el invierno de 386-387, en Casiciaco, finca rústica situada no lejos de Milán. Pero, evidentemente, no fue Casiciaco un verdadero monasterio, ni siquiera en la intención de Agustín. Si llevó allí una vida piadosa, casta y frugal, despegada de las riquezas y los honores del mundo, aquel grupo de amigos más o menos filósofos distaba mucho de constituir una comunidad de ascetas cristianos. Con todo, esta experiencia pasajera no es en modo alguno despreciable al marcar los principales mojones de la evolución espiritual de Agustín.

Una vez bautizado en Milán, el gran converso decide regresar a Africa. En el viaje se detiene en Roma, donde se interesa muy especialmente por la vida monástica. Visita las comunidades de la Urbe, completa los datos que le habían proporcionado los hermanos del monasterio fundado en Milán por San Ambrosio y resume sus observaciones en una obra que empezó a redactar por aquel tiempo [13]. Al leer esta página, llena de admiración y elogios, nos damos cuenta de que la encuesta de Agustín tiene un interés práctico e inmediato. En efecto, cuando se embarca con Alipio en otoño del 388 rumbo a Cartago, ambos amigos tienen ya conciencia de ser «siervos de Dios» [14]. Y al llegar a su ciudad natal, Agustín empieza a realizar su propósito en la propiedad que había heredado de sus padres. Pero sólo empieza. No puede llegar todavía a la plasmación definitiva de su pensamiento monástico. No logra fundar siquiera un monasterio propiamente dicho. Vive en compañía de su hijo Adeodato y de sus fieles amigos Alipio, Evodio, Luciniano... Posidio, su discípulo y biógrafo, caracteriza su existencia de entonces con estas palabras: «Vivía para Dios en ayunos, oraciones y buenas obras, meditando en la ley de Dios de día y de noche» [15]. El mismo Agustín ha condensado su programa en una sola frase: *servire Deo in otio*. «El servicio de Dios libre y puro..., que consiste en amar a Dios y en adherirse a él solo en la oración de lo más profundo del alma, en la renuncia a todo, en la meditación de la muerte, lejos del ruido de lo que pasa, para llegar a la deificación en la búsqueda silenciosa de la sabiduría, *deificari in otio*» constituye, según Agustín, el mayor de los bie-

[13] *De moribus Ecclesiae catholicae* 33.
[14] *De civitate Dei* 22,8,2.
[15] *Vita Augustini* 3.

nes [16]. Resulta significativa la frecuencia con que aparece el vocablo *otium* en las cartas que escribe desde Tagaste. El *otium* no es otra cosa que la libertad que necesita el filósofo para poder dedicarse plenamente a sus lucubraciones. De hecho, existe una continuidad entre Casiciaco y Tagaste; el grupo de Tagaste forma todavía, en cierto sentido, un «monasterio de filósofos» [17]. Aunque tampoco debe exagerarse imaginando que «lo esencial, después de la oración y la meditación, era el trabajo intelectual», y que Agustín dio a su comunidad el carácter de un «monasterio erudito» [18]. Pues, si es cierto que Agustín terminó o compuso enteramente en Tagaste (388-391) una serie de obras y que en ellas trata de los más diversos problemas filosóficos, es igualmente seguro que sus compañeros no publicaron el menor opúsculo, ni siquiera Alipio, que poseía una buena formación intelectual, y se puede dudar incluso de que participaran del mismo interés por las cuestiones filosóficas. No nos hallamos, en resumen, entre verdaderos monjes, sino en una agrupación de ascetas que llevan un estilo de vida muy parecido al que ya habían llevado algunos de ellos en la finca rústica de Casiciaco. Posiblemente no es casual que ni Agustín ni Posidio hablen de un *monasterium* al referirse a la experiencia de Tagaste.

El propósito de Agustín consistiría en formar gradualmente al grupo de compañeros que vivían con él hasta convertirlo en una verdadera comunidad monástica según los modelos que había visto y admirado en Milán y en Roma. Pero no pudo realizar su plan sino en Hipona. Los hechos son bastante claros si leemos los documentos sin prejuicios. Llega un momento en que Agustín juzga oportuno desprenderse de todos sus bienes por renuncia formal y definitiva, dar su importe a los pobres y empezar a vivir una existencia totalmente conforme al ideal de la Iglesia apostólica. Esto sucede en 391. Las circunstancias le dirigen un día a Hipona, donde piensa ganar a un amigo para la proyectada fundación. Y en Hipona cambia inesperadamente el curso de su vida. A petición del pueblo fiel, el obispo Valerio le ordena de sacerdote y lo retiene a su lado para que le ayude en el ministerio pastoral. Agustín le confía su propósito de vida monástica, y Valerio se apresura a ofrecerle una huerta situada en

[16] G. FOLLIET, *Aux origines...* p.36.

[17] H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París [2]1949) p.167. Cf. R. J. HALLIBURTON, *The Inclination to Retirement. The Retreat of Cassiciacum and the «Monastery» of Tagaste:* SP 5 (Berlín 1962) 327-340.

[18] La primera expresión es de P. MONCEAUX, *Saint Augustin et saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme: Miscellanea Agostiniana* t.2 (Roma 1931) p.74; la segunda, de H. I. MARROU, *Saint Augustin...* p.439.

los terrenos de la iglesia; allí podrá levantar su monasterio y vivir con los hermanos que se le irán sumando. Agustín pone manos a la obra. Inaugura muy pronto el primer monasterio agustiniano en el sentido propio de la palabra. Es feliz. Ahora sí puede realizar al pie de la letra el consejo de Cristo al joven rico: «Ve, vende cuanto tienes y da su precio a los pobres»; consejo que había oído el mismo día de su conversión y que desde entonces había ejercido sobre él una suerte de embrujo. La característica fundamental de esta fundación de Hipona será, para todos los miembros sin excepción, la renuncia a todo lo que poseen y la estricta comunidad de bienes «según el estilo de vida y el reglamento de los apóstoles» [19].

No pudo disfrutar Agustín durante muchos años de la paz de su amado retiro. En 396 sucedía a Valerio en la sede episcopal de Hipona. Y no queriendo perturbar la tranquilidad de los hermanos con el continuo ir y venir de tantos huéspedes como tenía que recibir un obispo en aquella época, resolvió trasladarse a la «casa del obispo». Allí sintió más de una vez la nostalgia de la vida ordenada y enteramente dedicada a las cosas de Dios que había llevado en el monasterio. «Preferiría mucho más—escribe—hacer todos los días algún trabajo manual a horas determinadas, como está establecido en los monasterios bien ordenados, y aprovechar los otros momentos libres para leer, orar o estudiar algún pasaje de la Escritura, en lugar de sufrir las turbulentas angustias de los pleitos ajenos acerca de negocios seculares que hay que dirimir con una sentencia o arreglar con una intervención» [20]. Pero no quiso renunciar a lo que consideraba el nervio mismo del monacato, esto es, la vida perfectamente comunitaria. En la *domus episcopi* fundó el famoso *monasterium clericorum*, que tantas imitaciones había de suscitar en vida y después de la muerte de Agustín.

En efecto, debe considerarse San Agustín como «el promotor por excelencia de la pobreza de los clérigos y de la *vita apostolica*» [21], que iba a ser el gran ideal de los canónigos regulares de la Edad Media. Pero hay que reconocer que no le fue fácil implantar esta disciplina en Hipona. En 425 explicaba a los fieles el género de vida que se llevaba en la «casa del obispo»: «He aquí cómo vivimos. En nuestra sociedad no es lícito a nadie tener nada propio. Acaso algunos tienen algo en propiedad. A nadie está permitido. Los que tienen algo

[19] *Vita Augustini* 5.
[20] *De opere monachorum* 34,37.
[21] CH. DEREINE, *Chanoines*: DHGE 12 (1953) 357.

propio hacen lo que no les es lícito»[22]. No puede ser más claro. Todos los clérigos que vivían con el nuevo obispo de Hipona debían desprenderse de todos sus bienes y dar su precio a los pobres o ingresarlo en la caja común. Ahora bien, Agustín no había querido ordenar hasta entonces a ningún clérigo que no se comprometiera a vivir consigo bajo la disciplina apostólica; y en caso de que el clérigo ordenado no mantuviera la palabra dada, el obispo estaba dispuesto a privarle de su cargo. Pero, a partir del año 425, ante la triste realidad de los hechos, se decide a atenuar el primitivo rigor y tolera que los clérigos que no deseen profesar la «vida apostólica», ejerzan su oficio y residan donde mejor les parezca. Con todo, esta concesión, hecha sin duda de mala gana y en un momento de desaliento, no consiguió lo que pretendía. Los abusos no se corrigieron del todo en la «casa del obispo». Al año siguiente, en efecto, Agustín vuelve a tratar en su predicación pública de la pobreza de su clero y con extraordinario vigor asegura que borrará de la lista de los clérigos adscritos a su Iglesia a los que se conduzcan hipócritamente reservándose algo en propiedad privada. Las palabras del obispo, de una dureza desacostumbrada en varón tan dulce, amable y pacífico, patentizan su firme propósito de mantener, cueste lo que cueste, la perfecta vida común de sus clérigos.

Aquí termina el itinerario monástico de Agustín. Al principio, vimos a San Antonio conquistarse la admiración del brillante profesor de Milán y representar un papel importante en su conversión simultánea a la vida cristiana y a la monástica. Poco después tiene lugar el ensayo de convivencia retirada y filosófica de Casiciaco. En Tagaste, la idea cenobítica de Agustín tiene un principio imperfecto de realización. Gracias a la comprensión del obispo Valerio, funda en Hipona el monasterio de la huerta de la iglesia, para el que no parece ser óbice de mayor importancia el hecho de que Agustín esté ya comprometido en el ministerio sacerdotal. En este primer monasterio de Hipona puede, finalmente, realizar su ideal. Mucho mejor que antes en Tagaste y seguramente también después en el «monasterio de clérigos», que establece con penas y trabajo al ordenarse de obispo para no ser gravoso a los hermanos del primer monasterio laical. Algunos consideran el «monasterio de clérigos» como una innovación genial; pero ni es tan original como pretenden—recordemos a San Eusebio de Vercelli, etc.—, ni tiene para la historia monástica propiamente dicha la misma importancia que para la de los

[22] *Serm.* 355,8.

canónigos regulares. Más que reflejar el ideal cenobítico de Agustín, representa la plasmación de su pensamiento sobre la perfección clerical.

El ideal monástico de San Agustín

No se puede contar a San Agustín entre los teóricos propiamente dichos del monacato. No escribió ningún tratado general sobre el tema al estilo de las *Colaciones*, de Casiano, o del *Asceticón*, de San Basilio. Sus ideas monásticas se hallan desparramadas por su voluminosa obra [23]. Relativamente pocos son los textos de alguna extensión; pero incluso éstos no se ocupan más que de algunos aspectos, de cuestiones anejas o de problemas ocasionales. Así, el capítulo 33 del *De moribus Ecclesiae catholicae* contiene la descripción de los diferentes géneros de monjes. El ya citado de *Operae monachorum* constituye el único tratado completo sobre un asunto particular. Otros textos mayores son el *De virginitate*, la carta 210, la 211 propiamente dicha (la llamada *obiurgatio)* y los sermones 355 y 356, también citados, relativos a la pobreza y la vida común de sus clérigos.

Mención aparte merece la llamada *Regla de San Agustín*. Es un documento discutido, que nos ha llegado en forma masculina y femenina, con escasas variantes entre ambos textos. Puede darse como una conquista de la crítica moderna el haber probado la autenticidad del texto masculino contra el texto femenino, considerado tradicionalmente como el primitivo; esta versión femenina, según la opinión hoy prevalente, no es más que una adaptación tardía a un monasterio de mujeres [24]. He aquí cómo resume A. Manrique el carácter esencial de este documento:

> «La Regla *ad servos Dei* del obispo de Hipona es un breve texto de legislación religiosa, ciertamente circunstancial, en el cual se trazan las líneas directrices de una comunidad, corrigiendo defectos, preci-

[23] A. Manrique ha hecho obra muy útil al publicar, clasificados por temas, todos los textos agustinianos relativos al monacato en su libro, ya citado, *La vida monástica en San Agustín*.

[24] Se ha escrito mucho últimamente sobre la *Regla de San Agustín*. La obra exhaustiva sobre la cuestión es la debida a L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin* I: Tradition manuscrite; II: Recherches historiques: Études Agustiniennes (París 1967). Prueba Verheijen que la *Regla* masculina es anterior a la femenina, simple transposición de la primera. Esa regla masculina consta de dos textos, el *Ordo monasterii* y el *Praeceptum*, que a veces se hallan juntos en los manuscritos, y otras, separados. El *Ordo monasterii* sería obra de Alipio, aprobada por Agustín y tal vez enriquecida por éste con un preámbulo. Posteriormente siguió Agustín el ejemplo de Alipio y puso por escrito lo que solía enseñar oralmente a los monjes de la comunidad laica de Hipona, quienes son, sin duda, los destinatarios del *Praeceptum*. Verheijen da la edición crítica de ambos textos.

El problema de los destinatarios de la *Regla* de San Agustín no está solucionado todavía. Existen diversas opiniones. A. Manrique *(La vida monástica...* p.454-464), por ejemplo, se inclina por los monjes de Adrumeto. Parece más probable la opinión de M. Verheijen.

Se hallarán unas páginas excelentes sobre la *Regula S. Augustini* en R. Lorenz, *Die Anfän-*

sando deberes y proponiendo, sobre todo, los remedios convenientes. Todo ello, aunque contenga numerosos elementos de ascesis particular, está tratado desde el punto de vista del aspecto comunitario: comunidad de espíritus y vida en Dios. La obrita se halla libre en absoluto de toda filosofía o búsqueda intelectual; pero está saturada, en cambio, de sentido cristiano, de intención apostólica y de inspiración netamente escriturística» [25].

La esencia, el nervio y la inspiración de toda la *Regla* se halla en sus primeras líneas:

«Estos son los preceptos que os mandamos guardar a los que estáis viviendo en el monasterio. En primer lugar, que viváis en concordia en la casa del Señor y tengáis una sola alma un y solo corazón en Dios, que es la razón por la que os habéis reunido en comunidad. Y no consideréis nada como propio, sino que todas las cosas las tengáis en común, y el prepósito distribuya a cada uno de vosotros el alimento y el vestido, no igualmente a todos, porque no tenéis todos las mismas fuerzas, sino más bien a cada cual según lo hubiere menester. Pues esto es lo que leéis en los *Hechos de los Apóstoles: Tenían todas las cosas en común y se distribuía a cada uno según su necesidad*» [26].

Es cierto que, en otros lugares de su obra, trata San Agustín de la vida eremítica con palabras que están concordes con el valor que la tradición generalmente le reconocía, y en vano se buscará en sus escritos una crítica formal del anacoreta análoga a la de San Basilio. Agustín, hombre bueno e inteligente, sabe respetar las preferencias de otros. Pero, para él, «vida monástica» es sinónimo de «cenobitismo», en el sentido más propio y total del vocablo: vida de comunidad completa, de comunión, de estrecha unión de pensamientos, sentimientos y costumbres. El cenobio, lejos de constituir una escuela de anacoretas, representa la meta a que debe aspirar cualquiera que se separa del mundo para servir a Dios. Y el monje, en vez de ser un solitario, según el valor etimológico del vocablo, es llamado así, según él, porque ha llegado a fundirse perfectamente con la agrupación espiritual a que pertenece hasta formar con sus hermanos una sola cosa. Hay en la obra agustiniana un texto en extremo significativo que atribuye a la palabra *monachus* una pseudo-etimología y un significado casi opuesto al original. *Monachus* viene de la raíz griega *monos*. Y Agustín explica:

«*Monos* significa *uno*. Pero no *uno* de cualquier modo, ya que también en una turba hay *uno*; *uno* con muchos puede decirse *uno*, pero no *monos*, es decir, *solo*, pues *monos* significa *uno solo*. A quienes, por

... p.42-61. En ellas se la compara con las *Reglas* de Pacomio y Basilio. «Con la *Regula Augustini*—concluye Lorenz—, el monacato de Occidente tomó el camino que conduce a Benito» (p.61).

[25] A. Manrique, *Teología agustiniana*... p.329.

[26] *Regula S. Augustini*, trad. A. Manrique, *Teología agustiniana*... p.363-365.

consiguiente, viven en unidad, de manera que formen un solo hombre y posean lo que está escrito: una sola alma y un solo corazón, muchos cuerpos, pero no muchas almas; muchos cuerpos, pero no muchos corazones, con razón se les llama *monos*, esto es, uno solo» [27].

Como ya se habrá reparado en los textos citados, Agustín tiene muy presente un ejemplo concreto que imitar al proponerse hacer efectiva esa unidad ideal de la comunidad monástica: el de la primitiva Iglesia de Jerusalén, según lo describen los *Hechos de los Apóstoles*. Este pasaje bíblico es tratado en sus escritos no menos de cincuenta y tres veces [28], y, sin duda alguna, no hay ningún texto que resuma mejor toda su obra monástica y eclesiástica. Según el testimonio de Posidio, que sirvió a Dios en el monasterio de Hipona, fue el ejemplo de la Iglesia apostólica lo que el santo se propuso reproducir juntamente con sus compañeros: «Con los siervos de Dios empezó a vivir según la regla dada por los apóstoles, sobre todo que nadie tuviera algo propio en aquella sociedad, sino que todo les fuera común y se diera a cada uno según sus necesidades» [29]. En lo sucesivo se mostró siempre fiel a este programa y procuró celosamente hacerlo cumplir tanto a sus monjes como a sus clérigos, como hemos visto. *Cor unum et anima una* se convirtió en el lema de su vida y de su obra.

En la *Regla*—lo acabamos de ver—aparece este ideal de la imitación de la Iglesia primitiva ya en las primeras líneas como principio y fundamento de toda la vida monástica. La unión de los corazones y la pobreza individual, su condición previa y necesaria, se presentan como los aspectos interior y visible de una misma realidad, la que, según Agustín, constituye al monje: la «vida apostólica» de perfecta caridad. Los restantes capítulos no contienen más que una serie de aplicaciones prácticas de este ideal o, si se prefiere, los «elementos de una sociología cristiana aplicada al monasterio» [30]. En efecto, los monjes no se distinguen de los demás cristianos sino en el plano práctico: por su mayor generosidad en el servicio de Dios, que éste les pide y a la vez les otorga. Generosidad que se manifiesta, ante todo, por la renuncia a los bienes personales, al matrimonio y a la propia voluntad, y reviste los aspectos ya tradicionales en el monacato: ayunos y abstinencia, sumisión a los superiores y a un régimen común de vida, una mayor dedicación a la oración y a la *lectio divina*.

[27] *Enarratio in Ps.* 132,6.
[28] Véanse las referencias exactas en M. Verheijen, *Saint Augustin* p.204-205 nota 13. Véase también el excelente trabajo de D. Sanchis, *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Le commentaire des Actes IV 32-35 entre 393 et 403*: SM 4 (1962) 7-33.
[29] *Vita Augustini* 5.
[30] M. Verheijen, *Saint Augustin* p.210.

Discreta—exigente en lo esencial, benigna en lo accidental—, la *Regla* agustiniana no sólo recalca, en su principio, la idea dominante de la comunidad de amor, sino que condensa tanto el pensamiento como la experiencia viva y entrañable del gran monje que fue el obispo de Hipona. La comunión de caridad a la que deben entregarse todos los hermanos, constituye el meollo de la vida del santo, como él mismo declara ingenuamente:

> «Yo confieso que me doy enteramente a esa caridad de los que viven conmigo, cansado como estoy de los escándalos del mundo. En esta caridad común, descanso sin recelo, pues en ella siento a Dios, en quien me arrojo seguro y en quien descanso quieto. Cuando veo a alguien inflamado en la caridad cristiana y siento que por ella se hace amigo mío fiel, me hago cargo de que todos los pensamientos que le confío no se los confío a un hombre, sino a Dios, en quien él permanece; pues *Dios es caridad, y quien permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios en él*» [31].

El cenobio agustiniano

Profundamente enamorado del ideal cenobítico que funde a los siervos de Dios en un solo corazón y una sola alma, Agustín defendió a los monjes con apasionada tenacidad contra las críticas y la violencia de los donatistas, la incomprensión de los fieles, la enemiga del clero y los errores y deficiencias de ellos mismos. Pocas cosas deseaba tanto como el florecimiento de la vida monástica en su diócesis y en todo el país, y trabajó activamente para conseguirlo. Su palabra incomparable, su ejemplo tan sincero, conquistaban los corazones. Sus monasterios de Hipona se llenaron de monjes y se convirtieron en seminarios de obispos y clérigos, discípulos de Agustín, que se encargaron espontáneamente de propagar su ideal monástico. Alipio en Tagaste, Evodio en Uzala, Severo en Milevi, Fortunato en Constantina, Posidio en Calama..., fundaron monasterios de monjes, de vírgenes y de clérigos. El monacato de inspiración agustiniana tomó rápido incremento. Los nobles y ricos ciudadanos contribuían con dinero, fincas y villas a la edificación de monasterios. En algunas ciudades llegó a haber varios cenobios, repletos de monjes y monjas [32].

Si preguntamos ahora quiénes eran los monjes africanos,

[31] *Ep.* 73,10: ML 33,250. La traducción es de A. MANRIQUE, *Teología agustiniana*... p.91. La cita está tomada de 1 Io 4,16.

[32] Para la expansión del monacato agustiniano, véanse los textos recogidos y comentados por A. MANRIQUE, *La vida monástica*... p.129-204.

de qué medios procedían, el propio San Agustín nos responde con claridad meridiana:

> «La mayoría de los que vienen a la profesión monástica proceden de la esclavitud, o se trata de libertos, obreros y campesinos, o han recibido la libertad o la promesa de la libertad por ingresar en el servicio de Dios, o eran sencillos artesanos o menestrales... Sería un crimen rechazarlos, ya que *lo débil del mundo eligió Dios*... Este piadoso y santo pensamiento abre las puertas del monasterio a los que no presentan prueba alguna de haberse convertido y mejorado. No se sabe si llegan con el propósito de servir a Dios o vienen vacíos, huyendo de una vida mísera y trabajada con la intención de dejarse alimentar y vestir y aun honrar por aquellos que en el siglo solían despreciarlos y atropellarlos» [33].

Es el eterno problema que plantean los candidatos a la vida monástica procedentes de categorías sociales y económicas inferiores a las de los monasterios bien organizados y abastecidos. Más adelante observa San Agustín que es lógico que tales postulantes sean los más numerosos, puesto que los pobres «constituyen la mayor parte del género humano» [34]. Y en la *Regla* consigna algunas observaciones llenas por igual de sabiduría cristiana y finura psicológica referentes a los monjes de origen humilde y a los de clases superiores, que asimismo parecen revelar desagradables recuerdos:

> «Los que tenían algo en el mundo al entrar en el monasterio, pónganlo de buen grado en común. Por el contrario, los que no tenían nada, no busquen en el monasterio lo que ni aun fuera de él pudieron tener. Pero, no obstante, se conceda a su debilidad todo lo que fuere menester, aunque su pobreza, cuando estaban en el mundo, no les permitiera tener ni siquiera lo indispensable para vivir. No se consideren, sin embargo, felices por haber encontrado el alimento y el vestido que no pudieron tener fuera. Ni se llenen de orgullo por vivir en compañía de aquellos a quienes fuera no se atrevían a acercarse, sino que eleven su corazón a lo alto y no busquen los bienes de la tierra, no sea que comiencen los monasterios a ser de provecho espiritual para los ricos, y no para los pobres, si allí los ricos se hacen humildes y los pobres se ensoberbecen.
>
> Pero, por otra parte, los que parecían gozar de una cierta estima en el siglo, no miren con menosprecio a sus hermanos que vinieron de un estado pobre a esta santa sociedad. Antes bien, procuren gloriarse más de la comunidad de los hermanos pobres que de la familia de sus padres ricos. Ni se vanaglorien de haber contribuido con una parte de sus bienes a la vida común, no sea que hagan más ostentación de sus riquezas por haberlas compartido con otros en el monasterio que si estuviesen ellos gozándolas en el siglo...
>
> Vivid, por tanto, todos en unidad y concordia, y honrad los unos en los otros a Dios, de quien sois templos vivos» [35].

[33] *De opere monachorum* 22,25.
[34] Ibid., 25,33.
[35] *Regula S. Augustini*. Trad. de A. MANRIQUE, *Teología agustiniana*... p.365-367.

Las puertas de los monasterios africanos se abrían no sólo a los postulantes adultos, sino también a los adolescentes y a los niños de corta edad, que, ofrecidos por sus padres, eran considerados como verdaderos monjes. Esto, naturalmente, implicaba la existencia de una escuela monástica, por reducida que fuera.

Del horario vigente en los cenobios no tenemos noticias concretas. A las horas señaladas, los hermanos se reunían en el oratorio para la oración comunitaria; el resto de la jornada se distribuía entre el trabajo, la lectura y las conferencias espirituales. En los monasterios de clérigos, como es obvio, más que el trabajo manual prevalecería el ministerio sacerdotal y el estudio necesario para desempeñarlo dignamente. Si el monasterio se hallaba situado en un centro urbano, lo que parece haber sido lo más común, los monjes tomaban parte en la liturgia catedral o parroquial.

Todos comían en un mismo refectorio, de ordinario una vez al día, salvo los que no podían ayunar a causa de la edad o la enfermedad; pero dormían en celdas individuales, como lo han demostrado las modernas excavaciones arqueológicas realizadas en diversos puntos del país. Llevaban el pelo corto, conforme a la costumbre general; lo prueba San Agustín al combatir la ridícula innovación de algunos que se dejaban crecer la cabellera por temor a que «se tuviera por más vil la santidad pelona que la cabelluda», como escribe irónicamente [36]. El hábito, que los cenobitas recibían del vestuario común, no era del todo uniforme ni se distinguía mucho del vestido ordinario de la gente; tal vez la prenda más característica del monje era la capa *(pallium)*, sin duda semejante a la de los monjes galo-romanos. Según la *Regla* agustiniana, debía ser de tela corriente, ni demasiado buena ni demasiado grosera.

La comunidad para la que fue escrita la *Regla* de San Agustín era paternalmente gobernada por un *presbyter* y un *praepositus*. Al primero, que sin duda era sacerdote—de ahí su título de presbítero—, tal vez impuesto por el obispo, correspondía la dirección general; el prepósito era su lugarteniente o colaborador en el régimen de la comunidad y tenía un contacto más íntimo y seguido con los hermanos. Existía también, como es natural, un código penitencial para castigar las infracciones de la disciplina regular, código que imponía penas que iban hasta la misma expulsión del monasterio. San Agustín había comprobado por experiencia que, así como no

[36] *De opere monachorum* 39.

era fácil encontrar hombres mejores que los que progresan en la virtud en los monasterios, tampoco lo era encontrar hombres peores que los que en los mismos monasterios se habían corrompido [37].

¿Es preciso señalar que no todos los monjes africanos fueron ejemplares? El propio San Agustín se desahoga en una verdadera diatriba contra ciertos giróvagos que infestaban el país, nunca comisionados, nunca fijos ni domiciliados, embaucadores, negociantes con supuestas reliquias de mártires, pedigüeños, que vivían de los beneficios de su lucrativa pobreza o del precio de su fingida santidad... [38] Claro que tales farsantes no pertenecían al monacato de obediencia o influencia agustiniana. Pero entre los mismos discípulos de Agustín, aun entre los que le eran más allegados, no faltaron dolorosas defecciones. Es humano y no puede admirarnos. Más bien debe sorprendernos que, en medio de circunstancias tan adversas—la decadencia del imperio, las invasiones de los vándalos, las luchas con los donatistas que desgarraban la unidad de la Iglesia—, el Africa romana conociera un florecimiento monástico tan espléndido como el que se desarrolló en torno a San Agustín y sus discípulos de Hipona.

El Africa monástica después de la muerte de San Agustín

Cuando San Agustín murió, el 28 de agosto del año 430, en su ciudad episcopal de Hipona, entonces sitiada por los vándalos, la vida monástica se hallaba en pleno apogeo. Posidio escribe de su maestro y amigo: «Dejó a la Iglesia monasterios de hombres y mujeres llenos de religiosos y vírgenes con sus prepósitos» [39]. ¿Iban los bárbaros a destruir de un golpe el floreciente monacato africano? Como se ha mostrado recientemente, la vida monástica no sólo sobrevivió a la invasión, sino que conoció temporadas de relativa prosperidad hasta la reconquista del país por las tropas de Belisario (533-534) [40].

Es cierto que los vándalos arrianos hicieron estragos en la Iglesia de Africa y que su furor se cebó en los monasterios tanto de varones como de mujeres. Víctor de Vita dice formalmente que incendiaban y destruían las iglesias y monasterios con preferencia a las ciudades [41]. Y del rey Hunerico († 484) se nos refiere que mandó entregar a los moros los cenobios masculinos

[37] *Ep.* 78,9.
[38] *De opere monachorum* 38.
[39] *Vita Augustini* 31.
[40] Lo ha probado J. J. GAVIGAN, *De vita monastica...*
[41] *Historia persecutionis Africanae provinciae* 1,50: CSEL 7,22.

y femeninos junto con sus moradores [42]. En efecto, a la persecución de los vándalos se sumaron las incursiones de poderosas tribus agarenas, que no fueron menos calamitosas para la vida monástica. Algunos monasterios tuvieron que cambiar de emplazamiento para ponerse a salvo de sus ataques. Hunerico debió de pensar en los cenobios para ganarse la voluntad de los hijos del desierto, y, al propio tiempo, destruir de una vez la institución monástica. Pero así como su antecesor Genserico († 477), el conquistador y furibundo arriano, había tenido que permitir por motivos políticos que subsistieran los monasterios, Hunerico murió antes de que pudieran realizar sus planes de exterminio. Guntamundo (484-496), que le sucedió en el gobierno, se mostró mucho más humano con los católicos, de modo que se puede decir que cesó la persecución casi del todo.

A lo largo de años tan aciagos, la suerte de los monasterios dependió en gran parte de su situación geográfica. En efecto, los vándalos se establecieron sobre todo en la provincia Proconsular, dejando las otras, bajo su superior dominio, a los romanos. Por tanto, es probable que, fuera de la Proconsular, de la que habla especialmente Víctor de Vita, los nuevos señores no exterminarían la vida monástica. Aun en la misma Proconsular subsistieron algunos cenobios.

Excepción hecha de las inevitables defecciones que ocasiona toda persecución, monjes y monjas se portaron magníficamente en el tiempo de prueba. Al igual que los obispos y sacerdotes, tuvieron que soportar todo el peso de la saña de los arrianos: fueron maltratados, esclavizados, desterrados, atormentados e incluso algunos martirizados. Citemos, entre otros ejemplos, los horrorosos tormentos a que fueron sometidas, hacia el año 482, las vírgenes consagradas a fin de que calumniaran a los obispos y clérigos católicos; muchas de ellas murieron, y otras quedaron inválidas para toda la vida. En 484, siete monjes sufrieron el martirio. A los que pudieron esconderse en bosques o cavernas les llegaron a faltar las cosas más indispensables para subsistir, y no pocos murieron de inanición. Prueba de la vitalidad del ideal monástico es el vigor y valentía con que lograron sobrevivir muchos monasterios y la presteza con que resurgieron a nueva vida otros que habían sido suprimidos apenas las circunstancias se hicieron más propicias. Los destierros de ciertos obispos ocasionaron la fundación de nuevas casas religiosas tanto en el país como en el extranjero.

La *Vida de San Fulgencio*, escrita hacia el año 535 por su discípulo Ferrando, diácono de la Iglesia de Cartago, constitu-

42 *Passio septem monachorum* 5: CSEL 7,109.

ye el documento que mejor nos permite vislumbrar la evolución del mundo monástico africano a fines del período que nos ocupa en la presente obra [43]. La importancia de San Fulgencio, indiscutiblemente el personaje más influyente y conspicuo del monacato africano después de San Agustín, y los preciosos datos que contiene su *Vida*, justifica que nos detengamos un poco en él, aunque su existencia desborde en parte los límites cronológicos prefijados.

Fulgencio nació muy probablemente en el año 426, en Thelepte (Medinet-el-Kedima). Joven, rico, bien formado en las disciplinas de la educación clásica, ya había empezado a intervenir en la vida pública cuando se interesó cada vez más por el monacato. Finalmente, después de leer el comentario de San Agustín al salmo 36, se decidió a ingresar en el monasterio recientemente fundado por Fausto, obispo de Praesidium Diolele (Henchir es Samâa), desterrado no lejos de su sede. Según su biógrafo, Fulgencio sobresalió en seguida en la práctica de un severo ascetismo. De ahí que, cuando Fausto se vio obligado a huir, a causa de la persecución de que era víctima, y Fulgencio se trasladó a un monasterio vecino que gobernaba su amigo Félix, éste quiso cederle la dirección de la comunidad por considerarse inferior a él. Fulgencio, que siempre sintió repugnancia a gobernar, rehusó vivamente; los dos amigos discutieron y, por fin, convinieron, con general aceptación, en que ambos gobernarían colegialmente.

Esta situación no duró muchos años. De nuevo la inestabilidad de las circunstancias obligó a Fulgencio y a sus compañeros a buscar un lugar más tranquilo hacia el norte del país, en la provincia Proconsular; pero llegados allá, un sacerdote arriano empezó a molestarlos con tal saña, que nuestros monjes acordaron regresar a la provincia Bizacena y fundar un monasterio cerca de la ciudad de Henchir Midid.

Tampoco fue éste el lugar definitivo en que Fulgencio podría servir a Dios con tranquilidad. Si antes habían sido acontecimientos políticos o religiosos lo que le hicieron tomar el bordón de peregrino, ahora le impulsan otra clase de motivos. En efecto, habiendo leído las obras de Casiano, se llena de entusiasmo por el Egipto monástico y resuelve dejar ocultamente el monasterio para dirigirse al «paraíso de los monjes». Tiene dos propósitos bien concretos: «Dejar de llamarse abad y vivir

[43] La *Vita S. Fulgentii* puede leerse en ML 65,117-150, y en G.-G. Lapeyre, *Ferrand, diacre de Carthage, Vie de saint Fulgence de Ruspe* (París 1929). Aquí se cita esta última edición. Para San Fulgencio de Ruspe, véase el mismo G.-G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque africain sous la domination vandale* (París 1929); M. Jourjon, *Fulgence de Ruspe (saint)*: DS 5 (1964) 1612-1615 (bibliografía). Para su biógrafo, Ferrando, Id., *Ferrand*: ibid., 181-183.

bajo la disciplina [de otro], y someterse a las leyes de una abstinencia más estrecha»[44]. En compañía de uno de sus religiosos llamado Redento, va a Cartago y toma una nave que zarpa rumbo a Alejandría. El barco hace escala en Siracusa (Sicilia), y el obispo de la ciudad Eulalio, que también llevaba vida monástica, siempre que sus ocupaciones pastorales se lo permitían, en un monasterio que poseía, le disuadió de seguir adelante, ya que, según le explica, los monjes egipcios habían abrazado la herejía monofisita. Fulgencio se dejó convencer. Permaneció unos pocos meses en compañía de Eulalio. Visitó luego a un obispo de la provincia Bizacena que, en el destierro, vivía laudablemente como monje en un islote vecino; este santo varón le repitió el consejo de no ir a Egipto y le acabó de convencer de que regresara a su monasterio de Henchir Midid. Así lo hizo Fulgencio, después de pasar por Roma, venerar los sepulcros de los apóstoles y visitar las comunidades monásticas de la Urbe.

Esto ocurría en el año 500. En Africa, gracias a la munificencia de un rico católico, Fulgencio puede levantar un nuevo monasterio para su comunidad. Pero sigue con su idea de evadirse a un lugar donde no sea conocido y pueda vivir como simple monje. A escondidas, pasa a otro cenobio, levantado en un islote próximo a la costa, donde se vivía con gran rigor; pero Félix y sus religiosos logran que se les restituya su padre espiritual, y el obispo Fausto, sin duda su primer superior, le ordenó de sacerdote «para que no volviera a partir en pos de su deseo espiritual»[45]. Sin embargo, más adelante se escapa de nuevo del monasterio por temor a la ordenación episcopal. Pero no le vale haber huido. Hacia el año 502 es ordenado obispo de Ruspe. Inmediatamente tiene que tomar el camino del destierro. Antes encuentra todavía el tiempo preciso para fundar un monasterio en su ciudad episcopal. Con otros sesenta obispos africanos se dirige a la isla de Cerdeña. «No pudiendo vivir sin una comunidad de hermanos»[46], organiza, apenas llegado, otro cenobio en Cagliari, en que fraternizan monjes y clérigos, y más tarde todavía otro, situado lejos del estrépito de la ciudad, a donde se traslada en compañía de monjes que trajo de Africa en un viaje que le fue dado hacer hacia 510-515. Finalmente, en 523 pudo regresar a su diócesis. En Ruspe, durante unos dos años, combina como puede la vida de obispo celoso y la de monje observante. Luego huye de nuevo ocultamente en compañía de unos pocos religiosos y

44 *Vita Fulgentii* 8.
45 Ibid., 13.
46 Ibid., 19.

se dirige a la isla Circina, donde había hecho construir un monasterio y quería terminar sus días como simple monje, entregado por entero a la oración, la *lectio divina* y la penitencia. Al cabo de unos nueve meses, las quejas de sus diocesanos le obligaron a regresar al monasterio de Ruspe. Poco después se ponía enfermo y moría santamente, como había vivido, el 1 de enero del año 527, según parece.

Fulgencio tuvo la suerte de hallar un biógrafo entre sus discípulos. Aunque tal vez no tan destacados como él, otros personajes ilustraron, sostuvieron y propagaron la vida monástica en aquellos tiempos difíciles para la Iglesia africana, pero nada sabemos de su actuación. Contentémonos con lo que ha llegado hasta nosotros, que no es poco. Basta, en efecto, el testimonio de la *Vita Fulgentii* para demostrar la vitalidad del ideal monástico en medio de circunstancias muy adversas. La *Vita* prueba además el gran influjo que el ejemplo y la doctrina de San Agustín seguían ejerciendo en los monjes africanos. Basta, para comprobarlo, comparar las enseñanzas de Fulgencio y el estilo de vida que implantaba en los cenobios que fundaba, con lo que sabemos de Agustín y sus seguidores, sea a través de Posidio, sea por los propios escritos del santo. Con razón se ha escrito: «Cien años después de su muerte, seguía siendo Agustín el legislador del monacato. A juzgar por los datos que nos proporcionan los textos de aquel tiempo, los monasterios africanos del siglo VI estaban organizados todavía según los principios y los métodos del gran obispo de Hipona» [47].

Los principios del monacato hispano

A medida que avanzamos hacia Occidente, van aumentando las tinieblas. Es curioso observar que la única provincia de Africa romana en la que no ha sido posible localizar ningún monasterio sea la Mauritania tingitana. Si desde ella atravesamos el estrecho de Gibraltar, nos encontramos envueltos en una oscuridad parecida por lo que se refiere a los primeros orígenes del monacato hispano. Las fuentes históricas son muy escasas y poco explícitas, y las hipótesis que se han formulado difícilmente llegarán a tener un día una confirmación satisfactoria o una refutación apodíctica [48].

[47] P. MONCEAUX, *Saint Augustin et saint Antoine*... p.88.

[48] Para el monacato hispano primitivo, véanse J. M. FERNÁNDEZ CATÓN, *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del siglo IV* (León 1962); J. PÉREZ DE URBEL, *Le monachisme en Espagne au temps de saint Martin*, en *Saint Martin*... p.45-65; A. MUNDÓ, *Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al secolo VII. Questioni ideologiche e letterarie*, en *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (Espoleto 1957) p.73-

Una cosa es indudable: que en la documentación relativa a la Iglesia española que nos ha sido conservada, el vocablo *monachus* aparece por vez primera en las actas del concilio de Zaragoza del año 380. Y no es menos cierto que, en las provincias hispanas, como en el resto del mundo cristiano, tuvieron los monjes sus predecesores inmediatos en los ascetas y en las vírgenes consagradas a Dios, atestiguados documentalmente por el concilio de Iliberri del año 300, pero cuya existencia indudablemente es mucho más antigua.

A través de todo el siglo IV aparecen noticias referentes a dichos ascetas y vírgenes, aunque hay que reconocer que no todos los datos son precisamente edificantes. Así, en concreto, muchos que tocan al ascetismo priscilianista. Aunque no se pretenda dilucidar aquí los misterios que presentan Prisciliano y sus seguidores—misterios que con toda probabilidad no serán nunca desentrañados—, es preciso dedicar unas líneas a esta convulsión heterodoxa, ciertamente muy extensa y profunda, que echó el descrédito sobre el ascetismo en ciertos ambientes y puso en peligro la existencia misma del incipiente monacato hispano [49].

La trágica figura de Prisciliano († 385) destaca sobre un turbio fondo de pasiones e intrigas que la crítica moderna ha ido esclareciendo progresivamente. Debe su fama de hereje mucho más a los testimonios de sus acusadores y a la probada heterodoxia de algunos de sus discípulos que al contenido de las obras que se le atribuyen sin una seguridad completa. Lo que aquí nos interesa es el carácter ascético de la secta. No olvidemos que Sulpicio Severo pinta a Prisciliano con los rasgos de un monje humilde, severo, incluso rígido en su conducta, presto a sufrir hambre y sed y acostumbrado a pasar día y noche en oración. ¿Aceptaron Prisciliano y los suyos algunas de las doctrinas de los maniqueos? Es posible; por lo menos así lo aseguran sus contrarios. De todos modos, su falta de sumisión a la jerarquía eclesiástica, su desprecio de los cristianos que no compartían sus prácticas ascéticas, su inclinación a leer los apócrifos y a componer otros nuevos con el fin de fundamentar en su pretendida autoridad los excesos que cometían, todo contribuyó a desacreditarlos y a desacreditar con ellos el

108; W. S. PORTER, *Early Spanish Monasticism:* Laudate 10 (1932) 2-15 66-79 156-167; Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España* t.2,1 (Madrid 1933); J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media* t.1 (Madrid ²1945).

[49] Existe una abundante bibliografía sobre el priscilianismo, sin que los autores se pongan de acuerdo, dada la escasez y la parcialidad de las fuentes. Una exposición breve y ecuánime puede leerse en C. BARAUT, *Espagne*, I, *Période patristique:* DS 4 (1961) 1096-1098. Véase también Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España* t.1,2 (Madrid 1930) p.91ss. Buena exposición y excelente bibliografía en J. MARTIN, *Priscillian:* LThK² 8,768-769; A. FRANZEN, *Pricillianismus:* ibid., 768-771.

ascetismo y el monacato. Por lo menos en las altas esferas. En otros medios, particularmente entre la gente sencilla, el rigorismo de su vida y de su doctrina moral—sobre todo al compararla con la existencia regalada de ciertos obispos, que precisamente eran los que más se agitaban contra Prisciliano y los suyos—gozaba de un prestigio enorme y conquistaba muchos partidarios.

En medio de esta confusión aparece, como hemos visto, el nombre de «monje» por primera vez en las actas eclesiásticas de la península ibérica. ¿A qué clase de monjes aluden los padres del concilio de Zaragoza del año 380? El texto no nos permite adivinarlo. Pero cinco años más tarde, en 385, por una decretal del papa Ciricio dirigida al metropolitano de Tarragona Himerio, nos enteramos de la existencia de cenobios en aquella provincia eclesiástica, aunque no se especifican sus nombres. También en las islas Baleares había monjes por aquellos años. Consta documentalmente por lo que se refiere a Menorca y al siglo v; Severo, su obispo, nos habla de una *deodevota* y de un numeroso grupo de hombres que vivían en comunidad, celebraban el oficio divino de día y de noche, y, con sus oraciones y su vida ascética, aportaban una contribución muy estimable y eficaz a la renovación religiosa de la diócesis. En cambio, parece muy problemática la existencia de una comunidad de monjes que, según algunos historiadores, se había formado en la isla de Cabrera; el abad Eudoxio y sus monjes, destinatarios de la carta 48 de San Agustín, vivían en una isla llamada Capraria, pero no se trata de Cabrera, sino tal vez de Capraia, donde consta por otras fuentes que había monjes, o de cualquier islote del mismo nombre situado cerca de la costa africana.

Dada la extrema escasez de nuestra documentación, no es extraño que no conste de la existencia concreta de otros monasterios. Que éstos eran bastante numerosos, sin embargo, nos lo sugiere implícitamente un texto publicado por G. Morin [50]. Contestando a la carta de una dama en que le pedía consejos sobre la vida espiritual, una religiosa hispanorromana la exhorta a consagrar los días que median entre las fiestas de Navidad y Epifanía a la oración y prácticas penitenciales. Conviene—añade la carta—pasar esta temporada en un monasterio, pues los monasterios deberían ser para los buenos cristianos lo que la cueva de Belén para María y José [51]. Como sugiere Morin, el verdadero autor de estas cartas es muy probablemente el monje Baquiario. Pero sea de ello lo que fuere,

50 RBén 40 (1928) 293-302.
51 Era una costumbre muy común entre los priscilianistas.

es evidente que las comunidades monásticas hispanas debían de ser bastante numerosas para que pudiera darse este consejo.

Si conocemos tan mal a los monasterios hispanos, no tiene nada de sorprendente que tampoco conozcamos a los monjes que los habitaban. Sin embargo, podemos reconstruir, gracias a sus escritos, algunos datos personales y algunos hechos de la vida de dos figuras monásticas—una monja y un monje—que vivieron en los últimos años del siglo IV y principios del V: Egeria y Baquiario.

Ya hemos tenido ocasión de trabar conocimiento con Egeria [52]. Su famoso *Itinerarium*—o *Peregrinatio*—, aunque nos haya llegado incompleto, contiene multitud de datos topográficos, arqueológicos, litúrgicos y monásticos relativos a los lugares que visitaba en su peregrinación a Tierra Santa y otros países bíblicos. Su estilo y el contenido de su obra nos revelan asimismo la fisonomía espiritual de esta monja andariega, curiosa, devota, jovial y simpática, que—sospechamos—pertenecía a la alta nobleza, dado el gran tren con que viajaba y el caso excepcional que en todas partes se le hacía. Y, como las destinatarias de su relato son unas mujeres a quienes ella da el título de «*dominae et sorores*» (señoras y hermanas), el *Itinerarium* descubre la existencia de un monasterio femenino, sin duda de tipo urbano, al que Egeria misma pertenecía, en su país de origen, muy probablemente Galicia.

De Galicia procedía asimismo el monje Baquiario, que Genadio incluye entre sus «varones ilustres». «Queriendo consagrarse a Dios desnudo y libre—escribe—, eligió la vida peregrinante para conservar íntegra su profesión» [53]. Vivió y fue educado en Bracara Augusta (Braga), y con toda probabilidad recibió su primera formación ascética en un ambiente priscilianista. Tal fue, según se cree, la verdadera causa de su destierro, probablemente voluntario, en países que no ha sido posible identificar con certeza. Ignoramos asimismo cuándo y cómo volvió al recto camino de la fe, mas no podemos dudar de que se separó sinceramente de la secta: su hermoso opúsculo *De fide* constituye la refutación más completa de los errores atribuidos a los priscilianistas que nos haya llegado. Baquiario es asimismo el autor de un tratado en forma epistolar titulado *De lapso*, que tiene por destinatario al arcediano Januario. Estos escritos nos lo revelan como un monje poco vulgar, influyente, erudito en diversas disciplinas, buen co-

[52] Véase supra, p.155-156.
[53] *De viris inlustribus* 24 Para Baquiario, véase J. DUHR, *Bachiarius:* DS1,1187-1188.

nocedor de la Biblia y perfectamente informado de las sanas doctrinas acerca de la perfección cristiana. En su estilo, esmaltado de imágenes, asoma el poeta al mismo tiempo que el retórico hábil y fino.

Es lástima que un hombre como Baquiario tuviera que emigrar de su país. Los obispos se mostraban severos con los monjes y ascetas. Los que tomaron parte en el concilio de Zaragoza del año 380 pronunciaron el nombre *monachus* únicamente para mostrar la poca simpatía que les inspiraba y para prohibir a los clérigos que abrazaran la vida monástica. Itacio, uno de dichos padres, era enemigo mortal de Prisciliano y al mismo tiempo odiaba tan cordialmente a los monjes que, apenas veía a una persona amiga de leer la Biblia y de las prácticas penitenciales, la acusaba de priscilianismo. Un vestido pobre y un rostro pálido y demacrado delataban, según él, a los herejes. Entre la jerarquía de la Iglesia hispana y los monjes mediaba un verdadero abismo. Pero, a lo que parece, esta actitud firme y adversa de los obispos, aunque no siempre justa, fue provechosa al monacato naciente: lo ayudó a desprenderse de todo lazo que pudiera ligarlo al priscilianismo y lo reincorporó plenamente al seno de la Iglesia.

Luego las cosas fueron cambiando. Desde el momento que los monjes mostraron una mayor sumisión a la jerarquía establecida por Cristo, la buena inteligencia con los obispos se hizo cada vez más fácil. Por otra parte, a los obispos del talante de un Itacio fueron sucediendo otros más tratables y comprensivos, que no sólo vieron todo el partido que podían sacar de los monasterios como auxiliares de su labor pastoral y seminarios de clérigos, sino que incluso supieron apreciar el valor que la vida monástica tiene en sí misma. La decisión que el papa Siricio comunicó a Himerio, metropolitano de Tarragona: «Deseamos y queremos que los monjes se incorporen a los ministerios de los clérigos» [54], solamente cinco años después del concilio de Zaragoza, puede considerarse como el principio de la estrecha colaboración entre la jerarquía y el monacato peninsular que tan opimos frutos iba a dar más adelante con una brillante serie de monjes-obispos.

Si nos preguntamos, finalmente, por el influjo del monacato extranjero sobre el hispano en la época que nos ocupa, sólo podemos contestar que, sin duda, fue muy real y múltiple, pero que, por desgracia, carecemos de todo dato explícito. Una conjetura posible, pero dudosa, es que Osio de Córdoba introdujera en la Península las ideas monásticas de

[54] *Collectio canonum Hispana* 13: ML 84,635.

San Atanasio, con quien había mantenido contactos. Se ha hablado también de las relaciones del monacato hispano con el africano, y especialmente con San Agustín; pero, aunque parecen muy probables, no existe un indicio cierto y concluyente, así como tampoco nos consta que por aquel entonces ya fuera conocida en el país la *Regla* agustiniana. Más seguro parece el influjo del monacato oriental, sea a través del gran número de personas procedentes de Palestina, Siria y Asia Menor que afincaron en la parte oriental de la Península, sea por los viajeros hispanos que, como Egeria, recorrieron las colonias monásticas de Egipto y el Próximo Oriente. Esto por lo que se refiere a influencias personales. Por lo que toca a las literarias, estamos igualmente faltos de información, si bien consta que en la época inmediatamente posterior conocían los monjes peninsulares los *Apotegmas de los Padres*, los documentos pacomianos traducidos por San Jerónimo, las *Reglas* de San Basilio vertidas al latín por Rufino de Aquilea, las *Instituciones* y *Colaciones* de Casiano, etc.

Esto o poco más es lo que se puede decir del monacato hispanorromano. La escasez de fuentes no permite otra cosa. Pero en realidad los monjes hispanos no conocerán su primera edad de oro hasta un siglo más tarde, cuando la marea de las invasiones germánicas se haya esparcido por todo el territorio peninsular y aparezca el monacato visigodo con las grandes figuras de Isidoro de Sevilla, Fructuoso de Braga, Martín de Dumio y otros monjes-obispos, legisladores y fundadores de monasterios.

El monacato primitivo en las Islas Británicas

Algo parecido hay que decir acerca de las islas británicas. También en ellas iba a florecer la vida monástica con singular vigor. Sus bosques y soledades se llenarían de anacoretas. Surgirían monasterios gigantescos, que se convertirían en focos de espiritualidad y cultura. Los monjes insulares se volcarían pronto sobre el continente europeo, movidos por el ideal—tan típicamente celta—de «expatriarse por Cristo» *(peregrinari pro Christo)*. Pero cuando se trata de penetrar en los orígenes de este monacato tan característico y espléndido, nos vemos rodeados por las nieblas más espesas. Las fuentes históricas en las que podamos beber con cierta confianza son raras y, salvo excepción, tardías [55].

[55] Para el monacato primitivo en las islas británicas, véase O. Loyer, *Les chrétientés celtiques:* Mythes et religions 56 (París 1965); N. K. Chadwick, *The Age of the Saints in the Early Celtic Church* (Londres 1961); N. K. Chadwick y colaboradores, *Studies in the*

Se ha repetido tradicionalmente que el cristianismo se propagó de la Galia a Gran Bretaña y de Gran Bretaña pasó a Irlanda en el siglo v con la expedición de San Patricio y sus compañeros. Para esta segunda afirmación poseemos la autoridad de las obras atribuidas al propio santo y generalmente consideradas auténticas por los eruditos. Sin embargo, es preciso añadir a continuación que la Iglesia fundada por Patricio presenta grandes diferencias si se la compara a la Iglesia que floreció en todos los países celtas a lo largo del siglo VI. Es un problema importante en el que conviene demorarse un poco.

Consta que el cristianismo penetró en Gran Bretaña antes del año 200, y es muy probable que esta primera cristiandad británica tuviera una continuidad histórica. Según leemos en Próspero de Aquitania, el papa Celestino envió, en 429, a San Germán de Auxerre a la Bretaña insular, a fin de atajar los progresos que el pelagianismo hacía en aquella región, cuna del propio Pelagio. El mismo autor nos hace saber que dos años más tarde Celestino ordenó de obispo al diácono Paladio y lo envió a los irlandeses «que creían en Cristo». El texto de Próspero supone claramente la existencia de comunidades cristianas no sólo en Gran Bretaña—lo que ya sabíamos—, sino también en Irlanda antes de la misión de San Patricio. De lo contrario, Celestino no les hubiera mandado un obispo con el encargo de incorporar dichas comunidades a la obediencia de Roma. No sabemos nada más. En este momento enmudecen las fuentes continentales. En adelante, no poseemos más documentación que la procedente de la misma Irlanda. Los dos primeros textos de consideración que se nos presentan son tenidos por obra de San Patricio.

«Toda cuestión relacionada con San Patricio está erizada de dificultades», comprobaba una vez más no hace mucho Nora K. Chadwick [56]. Los documentos primitivos son poquísimos. En realidad, no quedan otros que los escritos de Patricio, especialmente la *Confesión* y la *Carta a los guerreros de Coroticus*, dos textos muy cortos, pero de excepcional importancia. Sus contemporáneos no nos legaron ni *Vitae* ni *Acta* de San Patricio, cuyos dos primeros biógrafos, Muirchu y Tirechán, escribieron hacia fines del siglo VII. No es, pues, extraño que los historiadores tengan que proceder con la máxima prudencia cuando tratan de establecer los hechos de su vida. La fecha

Early British Church (Cambridge 1958); F.J. RYAN, *Irish Monasticism. Origines and Early Development* (Dublín 1931); L. GOUGAUD, *Les chrétientés celtiques* (París 1911); W. DELIUS, *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert* (Munich 1954); D. E. EASSON, *Medieval Religious Houses, Scotland* (Londres-Nueva York-Toronto 1957).

[56] N. K. CHADWICK, *The Age*... p.19.

de su llegada a Irlanda como misionero procedente de algún punto del oeste de Gran Bretaña es discutida, pero los *Anales del Ulster* la sitúan en 432, inmediatamente después de su primera noticia (431), que registra la misión de Paladio. Según la *Confesión*, San Patricio llegó a Irlanda invitado por los amigos que allí tenía y entre los cuales había pasado su niñez siendo esclavo; en esta visita, añade la *Confesión*, convirtió a los irlandeses al cristianismo y fundó una Iglesia. Los escritos de Patricio y las tradiciones de sus compañeros o discípulos nos inducen a creer que dicha Iglesia era de características y tradición romanas, y su forma de gobierno, la episcopal. Ignoramos qué relaciones existieron entre Paladio y Patricio—si de hecho existió alguna—, pero lo cierto es que ambos pertenecían a la misma tradición y obediencia de Roma.

Ahora bien, cuando, más adelante, una documentación abundante y segura nos permite conocer a la Iglesia celta, ésta posee rasgos completamente monásticos y ni San Patricio ni sus escritos aparecen para nada. «La organización eclesiástica, las finanzas eclesiásticas, las tierras eclesiásticas no son gobernadas por obispos, sino por abades. Ignoramos la naturaleza de la Iglesia anterior a la misión de Paladio, pero entre la Iglesia de los documentos patricianos del siglo v y la Iglesia del siglo VI la escisión ha sido evidentemente completa», no por lo que se refiera a la fe—notémoslo—, sino en cuanto a la organización [57].

¿Cómo explicar un cambio tan radical y sorprendente? Se dice por lo general que la Iglesia celta fue adquiriendo los rasgos que la caracterizaron a causa del aislamiento en que la mantuvieron los piratas sajones. Pero esta explicación no parece enteramente satisfactoria. Este relativo aislamiento pudo contribuir a ello; no fue la única causa ni la más importante. La solución más probable es que en Irlanda se desarrollaron dos tradiciones eclesiásticas diversas: la encabezada por San Patricio, que abarcó parte del norte de la isla—especialmente el territorio de Uí Néill—, y otra, más antigua y sin duda más poderosa y extendida, que fue la que terminó por prevalecer.

En su obra sobre el monacato irlandés, F. J. Ryan acentúa fuertemente el aspecto monástico tanto de la vida como de la obra de San Patricio. A ello le impulsó muy naturalmente el deseo de explicar la mencionada unión entre Iglesia y monacato que comprobamos en Irlanda durante los siglos inmediatamente posteriores. Según su tesis, nada original, el carácter

57 Ibid., p.22.

monástico de la Iglesia celta sería simplemente fruto del desarrollo de la semilla puesta por el gran apóstol. Ryan, por ejemplo, cree que el mismo Patricio fue monje—cosa que no puede probarse, pero que tampoco es posible contradecir con argumentos apodícticos—, basándose en su viaje ascético a Italia, sus contactos con Lérins, las relaciones de discípulo a maestro que mediaron entre él y San Germán de Auxerre; todo lo cual no es en modo alguno históricamente cierto. Pero tampoco tiene razón Nora K. Chadwick cuando dice que los escritos de San Patricio «nunca mencionan el monacato» [58]. El santo, en efecto, afirma en cierto pasaje que entre los hijos de los irlandeses y las hijas de sus reyezuelos se reclutaban vocaciones monásticas—*filii Scottorum et filiae regulorum monachi et virgines Christi esse videntur*— [59], y en otro lugar añade que estas vocaciones fueron tan numerosas que no le es posible contarlas—*filii Scottorum et filiae regulorum monachi et virgines Christi enumerare nequeo*— [60]. Los historiadores han citado decenas de veces ambos textos. Pero no nos hagamos ilusiones: el monacato no ocupa un lugar importante en la documentación patriciana. Ryan ha enumerado todos los abades, monjes y monjas (o vírgenes consagradas) que es posible encontrar en las fuentes históricas que nos dan a conocer su misión, con resultado nada favorable para su tesis. En efecto, si atendemos a esta documentación, no podemos menos de echar de ver que el elemento «monástico»—en el sentido más lato—sólo constituyó una pequeña parte de los colaboradores de Patricio; que las referencias a monjes son pocas y casuales, y que el vocablo *monasterium* no aparece para nada. Es cierto que Patricio organizaba sus fundaciones eclesiásticas de un modo que les daba cierta apariencia de cenobios. En Armagh, Trim y Sletty, por ejemplo, el clero vivía con su obispo dentro de los estrechos confines de un *lios*, formando una especie de familia religiosa, con un estilo de vida severo y regular, y una disciplina bastante estricta, al menos por lo que se refiere a los aspirantes a las órdenes sagradas; pero, concede el mismo Ryan, no eran verdaderos monasterios, sino que, a lo más, sus miembros se obligaban a llevar una vida regular y se sometían a un código de disciplina, al estilo del clero de Vercelli en tiempo de San Eusebio y del de Hipona bajo la dirección de San Agustín [61]. En suma, es evidente que Patricio

[58] Ibid., p.23.
[59] *Confessio* 41, en L. Bieler, *Liber epistolarum sancti Patricii episcopi* (Dublín 1952) p.81.
[60] *Epístola ad milites Corotici* 13: ed. L. Brieler, p.97.
[61] Para explicar el carácter monástico de la Iglesia de Irlanda, se ha insistido en que el sistema que Patricio implantó en el país no era tan episcopal como se ha pretendido. En él no se distinguía claramente entre clérigos y monjes. En los siglos IV y V se confundían el

no creó una Iglesia dominada por los monjes, sino que confiaba el cuidado espiritual de las comarcas que iba evangelizando a obispos, sacerdotes y clérigos inferiores; su obra fue una Iglesia episcopal parecida, por ejemplo, a la de la Galia.

La Iglesia monástica llena de exuberante vitalidad que vemos desplegarse en los países celtas a partir del siglo VI estaba ya constituida, o en proceso muy avanzado de constitución, en el siglo precedente, antes y paralelamente a la *paruchia* de San Patricio. La lamentable falta de fuentes históricas no nos permite asistir a esa formación, es cierto; pero, por una parte —lo acabamos de ver—, no pudo ser obra de San Patricio, y, por otra, todo nos induce a creer, como expone brillantemente Nora K. Chadwick, que tanto el célebre Patricio como el misterioso Paladio fueron a Irlanda no precisamente en plan misionero de convertir paganos como fin principal e inmediato, sino para implantar la Iglesia episcopal, para contrarrestar y detener la organización monástica que se iba afirmando en la cristiandad del país [62]. El movimiento monástico debió de propagarse en Irlanda en fechas bastante remotas. Por lo que se refiere a su hegemonía sobre la Iglesia, sería temerario pensar que los monjes se propusieron deliberadamente suplantar a los obispos. Pero las circunstancias les favorecieron en gran manera. En Irlanda, que nunca fue ocupada por los romanos, no había ciudades. Su civilización era rural y tribal. Tanto en la isla como en la Escocia occidental, el monacato sólo tuvo que adaptarse a un sistema hereditario de reyezuelos locales. La adaptación, a lo que parece, no resultó difícil. Las familias monásticas fueron asimiladas a las tribus; los abades, a los jefes de clan. Y los monasterios sirvieron espontáneamente de lugares de asamblea para un pueblo de pastores que vivía disperso por el campo y cuya sola unidad reconocida era el *túath*, con su centro en el *rath* real. Su misma constitución hizo que la Irlanda cristiana se centrara más bien en las comunidades monásticas (rurales) que en las sedes episcopales (urbanas).

¿Cuáles fueron los orígenes de este movimiento monástico? ¿De dónde procedía? ¿Por dónde penetró en el país? Su penetración, probablemente, tuvo lugar por el sur, pues allí encontramos los monasterios más antiguos. Procedía, según indicios, de áreas del Mediterráneo, tal vez de la Galia y España; pero no hay que descartar un posible contacto directo

estado clerical y el monástico. San Patricio trasplantó a Irlanda la situación confusa que había conocido en Galia. Más tarde prevaleció el elemento monástico. Tal es la tesis de M. Sheehy (*Concerning the Origin of Early Medieval Irish Monasticism:* Irish Theological Quarterly 29 [1962] 136-144). Es una explicación que no satisface. La confusión entre los estados clerical y monástico en Galia es históricamente inadmisible.

[62] *The Age...* p.22-35.

con Egipto y Oriente: Teodoreto de Ciro refiere que entre los peregrinos extranjeros que se apretujaban en torno a la columna del primer estilita, San Simeón, se encontraban muchos britanos [63].

Resulta imposible determinar cuándo apareció en Gran Bretaña la vida monástica y si brotó espontáneamente en el país o llegó a él como un producto de importación. Según el relato tradicional—así aparece en San Beda el Venerable y en la reelaboración muy posterior de San Elredo—, San Niniano se estableció en Whitehorn, Galloway, a fines del siglo IV. Allí levantó *Candida Casa* (la «Casa Blanca»), es decir, una iglesia de piedra brillante que llamó mucho la atención, fue sede de un obispado y, según la tradición, representaba la avanzada del monacato patrocinado por San Martín de Tours en el país de Escocia. Pero, aunque se sigan escribiendo biografías de Niniano basadas en Beda y Elredo [64], los eruditos han discutido largamente su misión, han puesto serios interrogantes a la cronología y a la conexión del santo celta con San Martín y Marmoutier, y los historiadores no saben todavía a qué atenerse. Mucho más consistente es el mojón que supone en la historia monástica escocesa la fundación del monasterio celta de Iona, consecutiva a la llegada a la isla de San Columba y sus compañeros irlandeses en el año 563.

Pero tanto la fundación del monasterio de Iona como el ulterior y sorprendente desarrollo del monacato celta en ambas islas, con la erección de los grandes monasterios de Kildare, Clonmacnoise, Clonfert, Bangor, Lismore y tantos otros, en los que muchedumbres de monjes entusiastas emularon y aun superaron el heroísmo ascético de los padres de los desiertos egipcios y se cultivaron las letras y las artes con amoroso interés, pertenecen a una época posterior a la considerada en el presente volumen.

63 *Historia religiosa* 26.
64 Véase M. ANDERSON, *St. Ninian, Light of the Celtic North* (Westminster 1964); J. MAC QUEEN, *St. Nynia* (Edimburgo 1961).

CAPÍTULO X

LOS MONJES Y EL MUNDO EXTERIOR

El monacato, movimiento de masas

El monacato primitivo fue por naturaleza un movimiento de secesión, de separación, de retiro lejos del tumulto de la vida secular. Las primeras generaciones monásticas buscaron a Dios en la soledad del desierto o en el ambiente cerrado de una comunidad fraterna. Otras formas de monacato, como las hermandades urbanas, no fueron tan exigentes como los padres del yermo en cuanto a la soledad. Pero cuantos se adhirieron al poderoso movimiento ascético conocido por el nombre de «monacato», rompieron de algún modo con el mundo. Vivir *extra mundum* constituía un elemento importante de su ideal. Ellos se formaron su propio mundo, un mundo interior y recoleto, separado del mundo exterior.

Pero, claro es, no se trataba de una separación absoluta. Ni los monasterios ni los tugurios de los solitarios fueron jamás islas incomunicadas. Desde los mismos orígenes mantuvieron relaciones con el resto de los cristianos y de los hombres en general, es decir, con la Iglesia y la sociedad. Unas veces para bien y otras para mal, tanto la Iglesia como la sociedad humana influyeron en el monacato, y el monacato ejerció también cierto influjo no sólo entre los cristianos, sino también en la sociedad civil. De ahí que el panorama de la vida monástica en el mundo antiguo que hemos contemplado en las páginas precedentes quedaría incompleto si no echáramos una ojeada sobre las mutuas relaciones existentes entre los monjes y el mundo exterior en sus aspectos más destacados.

Miembros de la Iglesia y de la sociedad humana, los monjes no podían desentenderse por completo ni de la una ni de la otra; pero tampoco la Iglesia o el Estado podía ignorarlos, sobre todo desde que el monacato llegó—relativamente pronto—a constituir una fuerza importante, un movimiento de masas.

El ideal monástico, en efecto, tuvo una gran aceptación. Cierto que no poseemos estadísticas rigurosas y que las cifras que nos dan los historiadores de la época deben aceptarse con la mayor reserva; con todo, nadie les negará por lo menos un valor indicativo. Veamos algunas. Los documentos pacomianos

son particularmente ricos en referencias de este tipo [1]. En las *Vidas* de San Pacomio encontramos la interesante noticia de que, en tiempo de Antonio, Ammón y Teodoro, los monjes de Egipto y la Tebaida eran todavía relativamente pocos [2]; pero este panorama cambió pronto en cuanto empezó a desarrollarse el sistema cenobítico ideado por Pacomio, pues permitió el ingreso en la vida monástica a muchos candidatos que probablemente no hubieran podido perseverar en la vida anacorética. El número de cenobitas pacomianos fue aumentando día a día, de manera que, a principios del siglo v, eran ya de cinco a siete mil. San Jerónimo, que era un literato, habla incluso de cincuenta mil, cifra desaforada que no resiste la comparación con las que nos brindan las otras fuentes históricas, pero, a pesar de todo, interesante: es, en efecto, bien significativo que Jerónimo pudiera hablar de tanto monje sin temor de que lo tacharan de embustero [3]. Y los pacomianos no eran los únicos que se contaban por centenares y millares: Besa nos dice, como vimos, que el terrible Shenute tenía bajo su férula nada menos que dos mil doscientos monjes y mil ochocientas monjas, a principios del siglo v [4]. También abundaban los anacoretas en los benditos desiertos de Egipto. En Nitria no eran menos de cinco mil, según el generoso cálculo de Paladio; sin contar los seiscientos que vivían en el gran desierto ni los dos mil que moraban en los aledaños [5]. Y, pese a ser incompletos, causan impresión los catálogos de monasterios y eremitorios coptos establecidos por H. Leclercq y P. Barison [6].

No se diga que Egipto era el «paraíso de los monjes». El espectáculo que vislumbramos en otros países resulta muy parecido. En Palestina, por ejemplo, tanto en el desierto de Judá como en el valle del Jordán, en Jerusalén, en la región de Gaza-Majuma. O en Constantinopla y su región, donde, aunque con un poco de retraso, surgieron numerosos monasterios, algunos de los cuales contaban con trescientos monjes y tal vez más. Y si no tenemos datos concretos acerca de la población monástica de Siria, Mesopotamia, Asia Menor y otras provincias del imperio, todo nos induce a creerla muy

[1] Las ha reunido H. Bacht en su excelente estudio *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den Kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon* (431-519), en *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, ed. A. Grillmeyer y H. Bacht, t.2 (Wurzburgo 1953) 193-314.

[2] *Vita Graeca prima* 2: Halkin, p.2; *Vita Graeca altera*: Halkin, p.170; *Vies coptes* p.79-80.

[3] Véase arriba, p.90.

[4] Véase arriba, p.116.

[5] *Historia lausiaca* 7.

[6] H. Leclercq en DACL 2,3129-3136; P. Barison, *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*: Aegyptus 18 (1938) 29-148.

densa. San Agustín escribía en 388 refiriéndose a los monjes: «¿A quién está oculta esa multitud de cristianos, que cada día es mayor, diseminada por todo el mundo, principalmente en el Oriente y en Egipto, que viven una vida de suma continencia?» [7]

Una multitud cada día mayor. El monacato se convierte en un movimiento de masas. A veces, como vamos a ver, se juntan verdaderas multitudes de anacoretas y cenobitas. Pero son «masa», no sólo por su número. El concepto de «masa» excluye toda suerte de selección, de *élite*, de aristocracia. La masa está reñida con la cultura, o al menos con los grados medio y superior de la cultura. Ahora bien, al monacato primitivo se le puede aplicar plenamente lo que escribía San Pablo a los cristianos de Corinto: «Mirad, hermanos, vuestra vocación; pues no hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo, el desecho del mundo, lo que no es nada, lo eligió Dios para destruir lo que es, para que nadie pueda gloriarse ante Dios» [8]. Así fue, en efecto. «El monacato reavivó, en la tradición cristiana, el 'primado de los simples', oponiéndose al orgullo intelectual que traía consigo la cultura antigua y que—el ejemplo de los gnósticos y de los alejandrinos lo prueba suficientemente—amenazaba con ahogar, en el siglo III, la simplicidad evangélica» [9].

Hijos del pueblo, campesinos, pequeños comerciantes, libertos, bandidos arrepentidos, los monjes antiguos poseían, en su inmensa mayoría, una educación deficiente, a veces enteramente nula. Sólo muy de tarde en tarde encontramos entre ellos a hombres que habían recibido una esmerada formación intelectual y, a veces, desempeñado en el mundo cargos de importancia. Así, por ejemplo, Arsenio, Evagrio Póntico, Basilio, Jerónimo, Agustín. Pero los tales, comparados con la multitud de sus congéneres, no constituían más que excepciones tan raras como brillantes. A. J. Festugière ha juntado buen número de testimonios que prueban la rusticidad que reinaba entre las primeras generaciones monásticas [10]. Incluso muchos de los solitarios más sobresalientes eran gente ruda. Antonio, Pacomio y Juan de Licópolis sólo hablaban copto. La mayor parte de los ascetas sirios cuyas hazañas refiere Teodoreto de

[7] *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,31,65: ML 32,1337.
[8] 1 Cor 1,26-29.
[9] H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1948) p.436.
[10] A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* t.1: *Culture ou sainteté? Introduction au monachisme oriental* (París 1961) p.23-25.

Ciro, tampoco conocían el griego. Al llegar al desierto de Calcis, el joven Jerónimo tuvo que aprender una lengua bárbara —el siríaco—para no tener que permanecer enteramente mudo.

Pero hay algo en los monjes que irrita mucho más que su incultura a los sabios helenistas, desde Sinesio de Cirene—el «platónico mitrado» que los llamaba «bárbaros» a boca llena— hasta el mencionado A. J. Festugière: su olímpico desprecio de las letras profanas, su desdén de la filosofía, su desconfianza respecto a los letrados.

Destaca muy significativamente entre los temas más frecuentes de la literatura monástica primitiva el de las disputas del monje con los filósofos, a los que vence invariablemente y con la mayor facilidad. El ideal del *sophos*, tan exaltado por los pensadores griegos, es explícitamente rechazado en un documento tan primitivo e importante como la *Vita Antonii*. El concepto mismo de monacato, con la total renuncia al mundo y completa concentración en lo espiritual que implica, supone también, según San Atanasio, el total sacrificio de la cultura y la filosofía seculares. La ciencia «no produce la virtud ni es señal de bondad. Porque ninguno de nosotros es juzgado por lo que sabe, ni nadie es llamado dichoso porque posee letras y ciencia» [11]. Lo que interesa y debe interesar al monje es una sabiduría muy diversa de la que se enseñaba en las escuelas del siglo, la que poseía el gran San Antonio. Hombre de «divina sabiduría», como le llama su ilustre biógrafo, preguntó a ciertos filósofos: «¿Qué es primero, la mente o las letras? ¿Es la mente causa de las letras o las letras causa de la mente?» Sus interlocutores se vieron obligados a reconocer que el primer término de la disyuntiva era el verdadero. Y Antonio concluyó: «Quien posee una mente sana, no tiene necesidad de letras» [12]. De San Hipacio refiere Calinico: «Había algunos que habían renunciado [al mundo] y se habían hecho discípulos [= monjes] después de una carrera literaria. Cuando de vez en cuando, en la conversación, querían filosofar según los medios que les procuraba su cultura, les decía en seguida si habían hablado correctamente, como es justo, o si se habían servido de argumentos filosóficos» [13]. Y enseñaba a sus discípulos: «Si alguien filosofa sobre Cristo bajo falsas apariencias, no le escuchemos, 'pues el reino de los cielos no está en discursos, sino en poder espiritual'... [14]

[11] *Vita Antonii* 33.
[12] Ibid., 72-73.
[13] *Vita Hypatii* 29.
[14] 1 Cor 4,20.

En cambio, si encontráis a alguien que cumple con amor los mandamientos de Cristo..., allegaos a ese hombre» [15].

Aun los monjes doctos, como Casiano, sienten desconfianza respecto a las letras profanas, temerosos de que los distraigan de las cosas del espíritu. He aquí la humilde confesión de un monje letrado:

«Sobre las miserias que son patrimonio común de las almas y que no dudo combaten desde fuera a los espíritus débiles, hay en mí una en particular que se opone al desarrollo de mi vida espiritual. Es el mediano conocimiento que me parece tener de la literatura. Ya sea por el interés que se tomó en mí el pedagogo, ya sea por mi afición de discípulo a la lectura, me impregné de ella hasta el fondo. En mi espíritu se fijaron tan al vivo las obras de los poetas, las fábulas frívolas, las historias bélicas de que fui imbuido en mi infancia y mis primeros ensayos en los estudios, que su memoria me ocupa inclusive a la hora de la oración. Salmodiando o implorando el perdón de mis pecados, el recuerdo importuno de los poemas aprendidos resbala por mi mente. La imagen de los héroes y sus combates parecen flotar ante mis ojos. Y mientras estos fantasmas se burlan sarcásticos de mí y bullen en la imaginación, mi alma no puede aspirar a la contemplación de las cosas celestes. Ni las lágrimas que vierte a diario pueden neutralizar el influjo de semejantes quimeras» [16].

San Agustín confesaba más sobriamente: «Me desagrada... haber dado mucho a las artes liberales, que muchos santos desconocen notablemente y algunos poseen y no son santos [17].

No es de extrañar, en consecuencia, que en las agrupaciones monásticas apareciera un método de formación intelectual muy diferente del clásico empleado en las escuelas del siglo. Las comunidades—lo hemos visto—recibían postulantes analfabetos y aun muchachos de corta edad ofrecidos a Dios por sus padres. Tuvieron que preocuparse de darles una formación literaria, por lo menos elemental. Pero se guardaron muy bien de enseñarles la literatura profana. Para ejercitar su memoria y facilitarles más tarde la lectura de las Escrituras, las *Reglas* de San Basilio prevén que se les enseñen máximas, listas de nombres, pequeñas historias, etc., tomadas de las mismas Escrituras. San Juan Crisóstomo incluso había procurado introducir esta práctica en la educación de los niños no destinados al estado monástico, pero sus consejos no fueron escuchados. En la carta 107 de su epistolario traza San Jerónimo el plan de estudios para la educación de la pequeña Paula, nieta de Santa Paula; en la 128 se ocupa de la formación de la tierna Pacátula. En ambos casos se trata

[15] *Vita Hypatii* 48.
[16] *Collationes* 14,12.
[17] San Agustín, *Retractationes* 1,3,4.

de futuras monjas, consagradas a Dios desde su nacimiento. Jerónimo, el monje erudito por excelencia, excluye totalmente las letras profanas. Las futuras esposas de Cristo no deben recibir más formación que la centrada en las Escrituras, que deben aprender enteramente siguiendo un orden sistemático. Fuera de la Biblia, sólo debían estudiar los escritos de los Santos Padres: Cipriano, Atanasio, Hilario.

Así pensaban los grandes monjes que habían recibido—estando todavía en el mundo, claro es—una educación clásica. Otros no sólo condenaban las letras profanas: despreciaban incluso la llamada «ciencia simple», esto es, la ciencia de las cosas de Dios adquirida por el estudio. «Los padres espirituales más ilustres—ha escrito un buen conocedor de la materia—deben su reputación no a sus estudios, sino a su vida y los dones que ella les ha valido de parte de Dios» [18]. En el terreno de la espiritualidad—el único que verdaderamente les interesaba—, sólo cuenta la ciencia que Dios mismo comunica a sus servidores. Por esta sabiduría carismática, y sólo por ella, sienten el mayor aprecio. A sus ojos, uno de los títulos más honoríficos que puedan tributarse a un monje es el de *theodidaktos*, «instruido por Dios» [19]; y si uno de los grandes Capadocios, San Gregorio de Nacianzo, es conocido por el sobrenombre de «el Teólogo», no cabe la menor duda que se le dio este dictado no por su cultura, que era grande; ni siquiera por su ciencia sagrada adquirida a fuerza de estudio, sino por su santidad y por sus dones de contemplación. El anónimo autor del *Liber graduum* formulaba límpidamente una convicción comunísima entre los monjes antiguos: «Los idiotas que Dios escogió eran idiotas en las cosas temporales, y sabios en las celestiales, como está escrito: 'Puesto que no he conocido las letras, entraré en las potencias del Señor' [20]. Esto es: Porque he rechazado la ciencia de la tierra, adquiriré la sabiduría del cielo» [21].

Es preciso tener en cuenta todo esto si queremos comprender tanto el múltiple impacto, de signo a veces contradictorio, que el monacato causó en la Iglesia y la sociedad, como las reacciones, también a menudo diametralmente opuestas, que su conducta provocó—unas de total y entusiasta aprobación, otras de áspera censura y repulsa—en la jerarquía eclesiástica y en las autoridades del imperio. Por desgracia, no

[18] I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois:* OCA 144 (Roma 1955) 89.
[19] En la misa solemne de rito armenio se conmemoran todavía los «santos monjes y anacoretas virtuosos e *instruidos por Dios*».
[20] Sal 71,15.
[21] *Liber graduum* 27,5.

todos los monjes fueron «teodidactos». La inmensa mayoría permaneció toda su vida en su radical ignorancia, su falta de cultura. Lo que acarreó lamentables consecuencias, como vamos a ver.

Desviaciones dogmáticas

Una de las secuelas de esta actitud adversa y cerrada respecto a la cultura la señala el autor de la *Vida de San Daniel* en estos términos:

> «Como efecto de la actividad del demonio, se habían producido perturbaciones en las santísimas Iglesias. Se habían planteado cuestiones, se habían entregado a vanas discusiones y se habían seguido cizañas, de suerte que en los monasterios algunos hermanos, famosos por su estilo de vida, por simplicidad y por falta de examinar seriamente las cosas, habían apostatado de la santísima Iglesia y se habían separado de la santa comunión y de la liturgia» [22].

El autor de la *Vida* alude aquí a los daños espirituales causados por las controversias cristológicas en los monasterios constantinopolitanos durante el siglo v. Anteriormente ya se habían manifestado inquietantes desviaciones dogmáticas en el mundo monástico. No sólo anacoretas aislados, sino también numerosos y nutridos grupos de monjes habían abrazado el error bajo diversas formas. Dos de las herejías que a lo largo del siglo iv, y aun posteriormente, hicieron más adeptos entre ellos, fueron el mesalianismo y el antropomorfismo.

Ya hemos topado anteriormente con el mesalianismo [23]. Dado el estado actual de nuestra documentación, quedan todavía muchos puntos por iluminar en su estudio; la autenticidad mesaliana de los escritos atribuidos a la secta es negada o discutida por los críticos, y nuestras fuentes principales para conocer su doctrina siguen siendo las obras de sus adversarios los heresiólogos e historiógrafos, particularmente San Epifanio de Salamina y Teodoreto de Ciro. Consta, con todo, que los mesalianos aparecieron hacia mediados del siglo iv en los alrededores de Edesa, infestaron toda la Mesopotamia y se propagaron a la Panfilia, Siria, Asia Menor, etc., a pesar de haber sido condenados primeramente en el sínodo de Sidé (hacia el año 390) por Anfiloquio de Iconio, y luego por Flaviano en Antioquía. Si tales doctrinas no nacieron en un ambiente monástico, es por lo menos indubitable que hallaron muy pronto franca acogida entre los monjes, pues ya lo señala San

22 *Vita Danielis* 42.
23 Véase arriba, p.182-184.

Epifanio en su *Panario*, esto es, entre el año 374 y el 377. Es muy comprensible. Al igual que el montanismo, era el mesalianismo una secta de inspirados o posesos de Dios—entusiastas, en el sentido propio del vocablo—, que estaban convencidos, entre otras cosas, de pertenecer a un orden espiritual superior al de los simples fieles; creían firmemente en una efusión especial y sensible del Espíritu Santo, que anulaba toda la economía sacramental; daban, en consecuencia, la mayor importancia a los fenómenos carismáticos y a los sueños y rechazaban toda clase de trabajo, a fin de dedicarse por entero a la oración continua. Se comprende que esta suerte de angelismo lograra reclutar numerosos partidarios en las filas monásticas. Otros monjes, sin pertenecer a la secta y aun combatiendo a veces algunos de sus principios, experimentaron su influjo. Otros, finalmente, abominaban de ella, como, por ejemplo, Marciano, el gran solitario de Calcidia, quien «repudiaba totalmente las gentes llamadas euquitas [= mesalianos], que, bajo el hábito monástico, sufren del mal de los maniqueos» [24].

El mesalianismo—ya queda dicho—floreció sobre todo en Oriente. El antropomorfismo, por lo que sabemos, fue particularmente vigoroso entre los solitarios de Egipto hacia el año 400. Su doctrina es muy simple. Según el libro del Génesis, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza [25]. La reflexión teológica, elemental y simplista de los buenos anacoretas coptos dedujo de esta frase que Dios tenía un cuerpo humano, pensamientos humanos, sentimientos humanos. Casiano, que nos ilustra especialmente sobre esta cuestión en calidad de testigo ocular—y de víctima—de los acontecimientos, considera el antropomorfismo como una reminiscencia o reliquia del paganismo: «El paganismo revestía de forma humana a los demonios que adoraba; en nuestros días, los hay que estiman que se debe adorar la incomprensible e inefable majestad del verdadero Dios bajo los rasgos de una imagen, creyendo que se hallan frente a la nada si no tienen presente una imagen a la que se dirijan al orar, que lleven continuamente en su pensamiento y en la que tengan siempre fijos los ojos» [26]. Hacía el antropomorfismo tantos estragos en el país del Nilo, que Teófilo, patriarca de Alejandría, se sintió obligado a hacer alguna cosa para combatirlo. Según una costumbre tradicional, el jefe de la Iglesia copta publicaba todos los años una carta festal en la que señalaba la fecha de la pascua

[24] *Historia religiosa* 3.
[25] Gén 1,26.
[26] *Collationes* 10,5.

y al propio tiempo instruía a sus fieles sobre algunos puntos doctrinales. En la carta festal del año 399, Teófilo publicó la refutación y condenación del error de los antropomorfitas. Causó gran revuelo entre los monjes. La mayor parte de los ancianos espirituales llegaron a condenar al patriarca como reo de gravísima herejía y declararon que debía ser considerado por todos como excomulgado. Incluso los solitarios de Escete, superiores en sabiduría y perfección a todos los de Egipto, rechazaron la carta del patriarca; de los sacerdotes que estaban al frente de las cuatro iglesias de la colonia anacorética, sólo Pafnucio, que presidía la congregación a la que entonces pertenecía Casiano, hizo leerla y proclamarla en la asamblea dominical. El asunto era muy grave. «¡Ay, miserable de mí! Me han quitado a mi Dios y no tengo a quién allegarme, ni sé a quién adorar o dirigirme», exclamó echándose al suelo y hecho un mar de lágrimas el anciano y excelente Serapión al enterarse, después de largos años de vida ascética, de que Dios era un ser espiritual [27]. Nada dice Casiano a este respecto, pero los historiadores Sócrates y Sozomeno añaden que los monjes acudieron en masa a Alejandría con el propósito de obligar al patriarca a retractarse. Teófilo fue lo suficientemente listo y diplomático para conjurar la temible tormenta: al presentarse a los solitarios, los saludó de este modo: «Os veo como la faz de Dios», y les prometió condenar los escritos de Orígenes [28]. No ignoraba que tal promesa había de agradar mucho a los manifestantes. Los monjes antropomorfitas, en efecto, no podían sentir más que hostilidad por los monjes «origenistas» que vivían entre ellos, pues defendían la naturaleza espiritual de Dios: los *Apotegmas* y la *Historia lausíaca* nos lo dan a entender claramente.

Las controversias origenistas de los siglos IV y V

Mucho más importante que la escaramuza del antropomorfismo del desierto fue la primera de las famosas controversias origenistas, que habían de turbar y agitar tan profundamente el mundo de los monjes. La polémica adquirió caracteres de tragedia sobre todo desde el momento en que el patriarca Teófilo volvió la casaca y de ardiente admirador del célebre maestro de Alejandría, su sede patriarcal, se convirtió en adversario de su doctrina e implacable perseguidor de sus partidarios [29].

27 Ibid., 10,3.
28 SÓCRATES, *Historia ecclesiastica* 6,7; SOZOMENO, *Historia ecclesiastica* 8,11.
29 Para las controversias origenistas de los siglos IV y V, véase A. GUILLAUMONT, *Les*

La primera batalla se riñó en Palestina. Juan, obispo de Jerusalén, que había sido monje en Nitria, pasaba, no sin razón, como el protector oficial de los monjes origenistas. Ahora bien, con el fin exclusivo de combatir al obispo Juan y a sus amigos, otro obispo-monje y gran cazador de herejes, San Epifanio de Salamina, desembarcó en el país de Jesús y estableció su cuartel general en un monasterio. Esto sucedía el año 393. En realidad, Epifanio había denunciado la herejía origenista hacía ya casi dos décadas. En 374 había escrito en su *Anchoratus*, tras aludir a uno de los crasos errores atribuidos a Orígenes: «Todavía recientemente hemos oído hablar de gente que pasa por haber alcanzado la palma entre ciertos ascetas de Egipto, de Tebaida y otros lugares, y niegan la identidad de la carne resucitada con nuestra propia carne» [30]. Y en el capítulo dedicado por entero a desenmascarar los errores del gran alejandrino que contiene su *Panarion* (compuesto entre el 374 y el 377): «La herejía que nació de él [= Orígenes] existió primeramente en el país de los egipcios, y ahora se encuentra incluso en los que pretenden haberse comprometido en la vida solitaria, entre aquellos que de hecho se retiran a la soledad y han abrazado la pobreza» [31]. Ahora, en el año 393, cree Epifanio que ha llegado la hora de emprender contra tan pestífera herejía una acción más contundente que las simples denuncias literarias. Con todo, no se siente con fuerzas para atacarla en su bastión principal, Egipto, defendido por el omnipotente patriarca Teófilo. Empieza por Palestina, su propio país natal. Unos meses antes de su llegada, cierto Artabio ha recorrido los monasterios palestinenses con la misión de hacer desaprobar las doctrinas de Orígenes. En Jerusalén, Melania y Rufino no han querido ni escucharlo; en Belén, al contrario, ha hallado buena acogida en los cenobios de Paula y Jerónimo. Desde este momento, el antiorigenismo ha ganado en este último un acérrimo paladín. La conversión de Jerónimo ha sido total. Había leído con pasión los escritos del maestro alejandrino; había traducido algunos al latín; todavía en 392, o tal vez en el mismo 393, año de su abjuración, dedicó a Orígenes una de las noticias más elogiosas que hayan salido de su pluma [32]. Cambio tan súbito y radical ha sido muy criticado por los historiadores modernos; pero en la actualidad sabemos que Jerónimo podía tener motivos válidos y sobrados

«Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens: Patristica Sorbonensia 5 (París 1962), y la bibliografía señalada por el mismo autor en la p. 63 nota 67.

[30] *Anchoratus* 82: GCS 25,102.

[31] *Panarion* 64,4: GCS 31,409.

[32] Véase San JERÓNIMO, *De viris illustribus* 54.

para pasarse al bando contrario. Nada nos impide creer que Artabio y Epifanio lo convencieran sinceramente de los errores contenidos en las obras del maestro y de sus seguidores. Jerónimo tiene, como tantos otros monjes de su tiempo, la pasión de la fe católica. Y se lanza a la batalla secundando a Epifanio. Este es un luchador que no respeta las reglas: provoca un cisma entre los monjes; ataca al obispo de Jerusalén en discursos pronunciados ante sus propios diocesanos; ejerce sin reparos el ministerio episcopal en una diócesis que no es la suya. Jerónimo, por su parte, rompe con su íntimo amigo Rufino; se atrae la enemistad de su obispo, contra el que publica un opúsculo; traduce al latín las piezas de la polémica con el fin de ilustrar al papa y al mundo occidental. Con inmensa alegría y júbilo se entera, en el año 399, de la «conversión» del patriarca de Alejandría y más tarde de su expedición contra los origenistas de Nitria. Y escribe «al beatísimo papa Teófilo»:

> «Todo el mundo se regocija y se gloría de tus victorias, y la muchedumbre de los pueblos levanta gozosa los ojos al estandarte alzado en Alejandría y a los fulgentes trofeos contra la herejía. ¡Adelante! ¡Mi enhorabuena por tu celo de la fe! Has puesto bien de manifiesto que el haber callado hasta ahora no ha sido asentimiento, sino traza. Francamente lo digo a tu reverencia: Nos dolía tu excesiva paciencia e, ignorando la maestría del piloto, ansiábamos el aniquilamiento de los piratas. Pero tú has tenido largo tiempo levantada la mano y suspendiste el golpe, para descargarlo luego con más fuerza» [33].

La «conversión» del patriarca de Alejandría había sido, efectivamente, repentina y espectacular: merecía las retóricas hipérboles del incorregible literato de Belén. Teófilo no había ocultado hasta entonces su admiración por las obras de Orígenes y sus simpatías por los seguidores del maestro. Había salido en defensa de Juan de Jerusalén atacado por Epifanio de Salamina. Había tenido en gran estima a los cuatro monjes conocidos por los «Hermanos largos»: Dióscoro, Ammonio, Eusebio y Eutimio, fervientes origenistas; en 394 había ordenado al mayor, hasta entonces sacerdote de Nitria, obispo de Hermópolis, y se había asociado a los otros dos en la administración de su diócesis. Otro origenista insigne, Evagrio Póntico, había gozado del aprecio del patriarca, quien lo hubiera ordenado obispo si Evagrio no se hubiera dado a la fuga. Todo esto era muy conocido. ¿Por qué cambió tan total y repentinamente en 399? «Por razones que no eran en modo alguno metafísicas», escribe J. Quasten [34], haciéndose eco de las interpretaciones de los historiadores modernos. No faltan

[33] San Jerónimo, *Ep.* 86.

[34] J. Quasten, *Patrología* t.2 p.104.

argumentos en apoyo de semejante juicio. Paladio, Sócrates y Sozomeno refieren, aunque no siempre concordes en los pormenores, ciertas historietas nada halagüeñas para el «faraón de Egipto». Teófilo acababa de reñir con uno de sus más íntimos colaboradores, el sacerdote Isidoro, notorio simpatizante con el origenismo del desierto, quien, habiendo sido despedido de su cargo y de la ciudad, se refugió en la colonia monástica de Nitria, a la que había pertenecido anteriormente. Los «Hermanos largos» lo recibieron con los brazos abiertos, y uno de ellos, Ammonio, se constituyó en su defensor ante el airado patriarca. Sus diligencias no tuvieron éxito: en vez de aplacar al poderoso prelado, no logró más que granjearse su enemistad implacable para sí mismo, para sus hermanos y para todos los monjes que compartían las mismas ideas. Teófilo resolvió perderlos. Aprovechó contra ellos la hostilidad de los anacoretas antropomorfitas y sus propias doctrinas origenistas. Ante todo, convocó un sínodo en Alejandría, en el que hizo condenar las obras de Orígenes y sancionar a sus lectores. Luego, él mismo quiso encargarse de castigar a los monjes heterodoxos, y en particular a los «Hermanos largos». Paladio, que entonces vivía en Egipto, era uno de los monjes origenistas y posiblemente presenció lo que refiere, ha descrito tan triste episodio:

«El sumo sacerdote de la diócesis de Egipto entra en el palacio del augustal o prefecto y deposita en propia persona una acusación contra los monjes, a la que juntó los libelos de calumnia, y suplica que aquellos hombres sean arrojados *manu militari* de todo Egipto. Tomó, pues, por pura fórmula soldados junto con el edicto, reunió una muchedumbre de desalmados, de los que rodean fácilmente a los que mandan, y en plena noche asaltó los monasterios, después de haber embriagado a todos los esclavos que consigo llevaba. Y lo primero que hizo fue ordenar que fuera arrojado de su sede Dióscoro, hermano que era de los monjes excomulgados y santo obispo de aquella montaña, haciéndolo arrastrar por esclavos etíopes—de ellos, acaso, sin bautizar siquiera—, y quitándole una Iglesia que Dióscoro poseía desde el advenimiento de Cristo. Luego puso saco a la montaña, dando por paga a los más jóvenes las casillas de los monjes. Saqueadas, pues, las celdas, iba buscando a aquellos tres [= los 'Hermanos largos']; pero los monjes los habían descolgado a un pozo, sobre cuyo brocal habían colocado una estera. No dando, pues, con ellos, pegó fuego con sarmientos a sus celdas y allí ardieron todos los libros sagrados y otros graves, un niño, según contaban quienes lo vieron, y hasta las formas de la eucaristía. Así se sació su irracional furor, volviéndose nuevamente a Alejandría y dando lugar a que aquellos santos varones se dieran a la fuga. Tomando, pues, sus melotas o pieles de cabra, salieron hacia Palestina y llegaron a Elia. Juntáronse con ellos, aparte los presbíteros y diáconos, trescientos monjes graves, mientras otros se dispersaron por lugares diferentes» [35].

[35] *Dialogus de vita S. Ioannis* 7. Cf. Sócrates, *Historia ecclesiastica* 6,7: MG 67,688.

El mismo año 400, por una carta sinodal dirigida a los obispos de Palestina y Chipre, Teófilo hacía saber oficialmente al mundo su cambio de actitud respecto al origenismo y las sanciones que había impuesto a los monjes heterodoxos y rebeldes.

Es conocida la silueta literaria del patriarca Teófilo trazada por E. Gibbon: «el perpetuo enemigo de la paz y la virtud, un hombre audaz, malo, cuyas manos se manchaban alternativamente con oro y con sangre» [36]. Las fuentes históricas que están a nuestra disposición parecen apoyar la dura sentencia de Gibbon. «Con toda justicia, no obstante, debemos recordar que la mayor parte de nuestra información proviene de los enemigos de Teófilo». La observación de J. Quasten es oportuna[37]. Para su condenación del origenismo de los monjes y su intento de extirparlo radicalmente, sabemos actualmente que existían motivos mucho más serios y loables que el de satisfacer sus deseos de aniquilar a viejos amigos caídos en desgracia.

Los historiadores no han solido tomar en serio el origenismo combatido por Epifanio, Jerónimo y Teófilo de Alejandría, y condenado en el año 400. Al decir de Cavallera, por ejemplo, no era más que un «espantajo» fabricado por la inocente estupidez del obispo de Salamina y utilizado por la inexorable saña del arzobispo de Alejandría [38]. Pero la recién descubierta versión siríaca—íntegra—de los *Kephalaia gnostica*, de Evagrio Póntico, obliga a revisar a fondo toda la cuestión. Evagrio no fue el fundador del origenismo del desierto de Nitria: cuando afincó en ella, probablemente en el año 383, halló en la colonia anacorética a numerosos monjes seguidores del gran alejandrino. Los más conocidos eran los cuatro «Hermanos largos», que, al decir de Sócrates, no sólo se distinguían por su aventajada estatura, sino también por su fama y su sabiduría [39]. Ammonio sobresalía entre los otros, y a él se allegó especialmente Evagrio. Ambos dieron origen, en el desierto de las Celdas, a una agrupación anacorética que Paladio, uno de sus miembros, llama «el círculo de San Ammonio y de Evagrio», y, más adelante, «el círculo del bienaventurado Evagrio», «la comunidad de Evagrio» y «la hermandad de Evagrio» [40], sin duda a causa del papel cada vez más importante que éste representaba en la agrupación. Indiscutiblemente, el monje del Ponto se convirtió en la *tête pensante* de la facción origenista [41]. Ahora bien, la obra

[36] *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* t.3 (Londres 1903) p.418.
[37] J. Quasten, *Patrología* t.2 p.105.
[38] F. Cavallera, *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre* t.1 (Lovaina 1922) p.202. Cf. A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica»*... p.81-84.
[39] *Historia ecclesiastica* 6,7.
[40] *Historia lausiaca* 24 y 37.
[41] A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica»*... p.121.

titulada *Kephalaia gnostica*, compuesta por Evagrio en el ambiente mismo de los monjes origenistas durante los años que precedieron inmediatamente a la expedición de Teófilo contra ellos—y que, por lo tanto, presenta un testimonio inestimable de las ideas que reinaban en «la hermandad»—, constituye una prueba apodíctica de que su origenismo no era en modo alguno «una quimera nacida del resentimiento del patriarca Teófilo», sino algo muy real y al mismo tiempo mucho más peligroso que una «admiración platónica por Orígenes». El texto auténtico de los *Kephalaia gnostica* nos obliga a concluir, como ha probado el magistral estudio de A. Guillaumont, que entre los monjes de Nitria no sólo había entusiastas lectores del gran alejandrino, sino también pensadores originales que, basándose más o menos en sus doctrinas, se entregaban a «especulaciones que, sin duda, iban más allá de los límites de la ortodoxia e incluso de las especulaciones más audaces» del maestro [42]. Los intelectos puros que, después de su caída y su unión a un cuerpo se llamarán almas, preexistían; el pecado de las criaturas racionales determinó que Dios creara el mundo visible; el cuerpo resucitado no es el mismo que el cuerpo de carne, sino un cuerpo de una nueva composición; los hombres se convertirán en ángeles o demonios—que también tienen cuerpo—, a través de sucesivas transformaciones; todo cuerpo —humano, angélico o demoníaco—acabará por desaparecer completamente, lo que implica—y se enseña explícitamente— que los demonios dejarán de ser demonios; el reino de Cristo no será eterno, sino que tendrá fin. He ahí un breve catálogo de errores contenidos, entre otros, en la obra mencionada. Ahora bien, la confrontación del pensamiento evagriano con las ideas heterodoxas que los acusadores atribuyen a los origenistas, nos muestra «las afinidades más estrechas». Y si se descubren algunas diferencias, éstas son debidas a que los autores antiorigenistas deformaron en ciertos puntos las doctrinas que pretendían exponer. Pero tanto en los *Kephalaia* como en la doctrina atribuida a los origenistas por sus adversarios hallamos la misma cosmología y la misma escatología. La cosmología se distingue por la teoría de dos creaciones sucesivas, la de los seres incorpóreos y la de los cuerpos, esta última motivada por la caída de los seres incorpóreos; la escatología tiene asimismo dos tiempos: en el primero, los seres pasan a través de diversos cuerpos, y en el segundo, abolidos los cuerpos, los seres vuelven a hallarse en su incorporeidad original [43]. Queda, pues,

[42] Ibid., p.120.
[43] Ibid., p.119-120.

bien claro que el origenismo de ciertos monjes era algo más que un fantasma.

Las drásticas medidas del patriarca Teófilo dieron el resultado apetecido: el desierto egipcio quedó libre de monjes origenistas. Pero no terminó aquí el asunto. Un centenar de los perseguidos, entre los que se encontraban los «Hermanos largos» y probablemente Casiano, llegaron a Constantinopla hacia fines del año 401. El patriarca, San Juan Crisóstomo, los hizo hospedar con toda caridad, aunque sin admitirlos en su comunión, mientras hacía presión a Teófilo para que se reconciliara con ellos. Pero Teófilo no quiso aplacarse. Muy al contrario, envió a Constantinopla a algunos monjes de su devoción para acusar a los «Hermanos largos» ante el emperador. Así lo hicieron. Mas los «Hermanos largos» supieron defenderse muy bien y hasta llegaron a pedir que se hiciera comparecer al propio patriarca de Alejandría. Las cosas empezaron a tomar mal cariz para Teófilo. Los monjes que enviara a Constantinopla fueron condenados por calumnia a la pena capital, y sólo a fuerza de dinero se logró que la pena les fuera conmutada por la de trabajos forzados en las minas. El propio Teófilo fue invitado a presentarse en la capital del imperio ante un tribunal presidido por Juan Crisóstomo. Este último extremo era ilegal; pero ¿qué remedio queda en un Estado totalitario sino cumplir la voluntad del que manda? El patriarca Teófilo envió primeramente un precursor: el viejo Epifanio de Salamina, siempre dispuesto al combate contra los herejes. La actitud del precursor no pudo ser más descortés: rehúsa la hospitalidad que le ofrece Juan Crisóstomo, celebra sus propias asambleas litúrgicas, recoge firmas, provoca enredos y turbulencias; y logra, finalmente, que se le invite a regresar a su diócesis. Murió el viejo luchador en el camino de vuelta, el 12 de mayo del año 403, cuando Teófilo decidía finalmente hacer su aparición en la gran ciudad, rodeado de una corona de veintinueve obispos de Egipto.

Teófilo es poderoso y hace ostentación de su fuerza. Cuenta con la preciosa ayuda de los marineros de la flota annonaria —egipcios en su totalidad—, de sus monjes, de sus ilustres devotas, de los clérigos mundanos, de todos los enemigos de Juan Crisóstomo. Dispone de importantes cantidades de oro para comprar a los dignatarios de la corte. Al cabo de tres semanas las cosas se han vuelto completamente a su favor. El patriarca Juan Crisóstomo declara no tener ningún derecho a intervenir en los asuntos de Alejandría y, por lo tanto, no ser de su incumbencia juzgar al patriarca Teófilo. Este, en

cambio, toma la iniciativa contra el patriarca de Constantinopla. En efecto, en compañía de sus obispos, sufragáneos o amigos, se instala cerca de Calcedonia, en la villa llamada de la Encina, celebra un concilio, cita ante él a Juan Crisóstomo. Naturalmente, Juan no comparece, sino que convoca otro concilio en la capital, en el que reúne a cuarenta obispos de diversas provincias, siete de los cuales son metropolitanos. Su concilio es, por lo tanto, más importante que el de Teófilo. Pero Teófilo gana la batalla. Los de la Encina deponen a Juan Crisóstomo por la sola razón de no haberse presentado ante ellos, y, como tienen el favor de la corte, acaban por lograr que lo destierren. En todo este desgraciado asunto se mostraron especialmente activos los fanáticos monjes partidarios de Teófilo. Camino del destierro, tiene Juan Crisóstomo ocasión de quejarse de ellos en una carta a la diaconisa Olimpia: «Súbitamente, hacia la aurora, una horda de monjes—es preciso hablar así y sugerir con este vocablo su furor—se lanzaron contra la casa en que estábamos, amenazando con quemarla y desvalijarla y reducirnos al último extremo si no salíamos»; tanta era la cólera que respiraban, que los mismos guardias tenían miedo de aquellas «bestias feroces» [44].

Los monjes en las controversias cristológicas

«Bestias feroces»: este es el apelativo que merecían a San Juan Crisóstomo los monjes fanatizados que, sin parar mientes en que estaban conculcando gravemente la gran ley de la caridad, combatían con cualquier medio, incluso con la violencia física, a aquellos que creían tener que contar entre los herejes [45]. Por desgracia, tales tropelías resultaban demasiado frecuentes: la historia de las controversias cristológicas está esmaltada de anécdotas de esta clase. Hombres rudos, sin formación teológica propiamente dicha, tal vez lo mejor que pudieran haber hecho los monjes hubiera sido permanecer quietos en sus cenobios o eremitorios aplicados a rezar por el triunfo de la verdadera fe. En todo caso es lo que aconsejaba San Jerónimo a sus religiosos de Belén: «Os ruego que en el monasterio compitamos más bien entre nosotros en materia de procurar vencer al adversario, de ayunar, de llorar nuestros pecados... Si alguna vez viene el pensamiento de proponernos 'qué es Dios' y 'cuál es la razón de la Trinidad',

[44] San Juan Crisóstomo, *Ep.* 9,2.

[45] Claro que esta actitud no era peculiar de los monjes: los argumentos «contundentes» se aplicaban todos los días. El ecumenismo estaba todavía muy lejos de imperar en la Iglesia. Pero los monjes, como cristianos rudos y fervientes que eran, por lo general, se distinguieron en los combates.

bástenos creer que existe. Y no buscar razones atrevidamente, sino temer y orar siempre al Señor. Esto es lo que debemos hacer» [46].

Pero San Jerónimo pedía lo imposible. Mientras la Iglesia de Oriente y, en menor grado, la de Occidente eran agitadas por acérrimas discusiones acerca de los dogmas fundamentales del cristianismo, ¿cómo podían los monjes dejar de interesarse en tales problemas? Todos, sin excepción, profesaban un odio implacable e insobornable a la herejía; todos creían firmísimamente que combatir a los herejes era una forma eminente de luchar contra el demonio. No podían dejar de intervenir en las polémicas. Intervinieron. Y representaron en ellas un papel importante, fuera para bien, fuera para mal. En efecto, unos acertaron y fueron puntales de la ortodoxia; otros se equivocaron de bando y, en vez de combatir en favor de la verdadera fe contra la herejía, combatieron en favor de la herejía contra la verdadera fe; otros fueron más allá todavía e inventaron nuevos errores, a los que se agarraron desesperadamente, con una tenacidad digna de mejor causa; la inmensa mayoría de los que intervinieron, en fin, no se distinguieron en la contienda doctrinal: verdaderas masas de monjes se pusieron al servicio activo de lo que creían ser la fe ortodoxa, bajo la dirección de quienes tenían por legítimos doctores, aunque, desgraciadamente, muchas veces fueron víctimas fanatizadas de oportunistas y heresiarcas.

El arrianismo, contemporáneo de las primeras generaciones monásticas, fue también la primera herejía contra la que tuvieron que luchar. Gracias a la invicta valentía del patriarca San Atanasio de Alejandría, el monacato como tal se mantuvo fiel a la verdadera fe de la Iglesia. En sus interminables luchas y persecuciones, no halló San Atanasio amigos más constantes y sinceros que los solitarios y cenobitas de Egipto. Que los monasterios y desiertos constituían un bastión contra la doctrina de Arrio lo prueba lo ocurrido a la muerte del gran arzobispo: Lucio, el patriarca intruso, dirigió personalmente la persecución contra los monjes recalcitrantes; tropas armadas invadieron las colonias anacoréticas, y algunos solitarios fueron asesinados, condenados a las minas o desterrados.

El nestorianismo, por el contrario, tomó el nombre de un monje del monasterio de San Euprepio, cerca de Antioquía. Nestorio († después de 450), hombre famoso por su virtud y elocuencia, fue elevado a la sede patriarcal de Constantinopla el año 428. Sus malhadadas predicaciones contra la expresión

[46] San JERÓNIMO, *Tractatus in Ps.* 91.

ya tradicional *theotocos* (Madre de Dios) aplicada a la Virgen María, causaron enorme conmoción, especialmente en el mundo monástico. Los solitarios de Egipto se agitaron, se pusieron a discutir, y el patriarca de Alejandría, San Cirilo, se sintió obligado a dirigirles una larga carta doctrinal en la que apuntaba, sin nombrarlo, hacia su colega de Constantinopla. Como es natural, tampoco los propios monjes de Bizancio quisieron estarse quietos: mandaron una diputación al patriarca Nestorio, quien la acogió muy mal; los que protestaron fueron encarcelados y azotados. Pero no es éste el lugar de narrar una vez más la polémica nestoriana. Notemos tan sólo que, en el concilio de Efeso (año 431), San Cirilo estaba rodeado de numerosos monjes, entre ellos el famoso archimandrita Shenute de Atripé, entonces casi centenario, pero decidido como el que más a ayudar a su patriarca en la lucha a muerte que había declarado a la herejía. Y en los forcejeos que siguieron a la celebración del concilio, procuró eficazmente San Cirilo seguir contanto con la inapreciable celaboración de los monjes, que tanto en Constantinopla como en Egipto constituían una potencia de primer orden, sobre todo por su número y su popularidad.

Eutiques († 457), otro de los grandes heresiarcas de la antigüedad, procedía asimismo de las filas monásticas. Muy joven había ingresado en un cenobio y por sus virtudes, su austeridad de vida y su piedad, había llegado a gozar de fama de santo. Por desgracia, empezó Eutiques a intervenir en las polémicas cristológicas siendo archimandrita de una comunidad de trescientos monjes y jefe moral de todos los monasterios de Constantinopla y su región. Eutiques es un ejemplo insigne de los monjes que, sin una seria formación teológica, querían emitir ideas propias acerca de problemas tan complejos como los que entonces se planteaban acerca de la Encarnación. Yendo más allá de la doctrina enseñada por San Cirilo, empezó a afirmar que Cristo no nos era consustancial. ¿Qué quería decir con esto? Si la humanidad de Cristo no era como la nuestra, ¿se puede decir que fuera realmente una humanidad? ¿Y de dónde procedía esta humanidad? Como es natural, se formó la oposición a tales ideas. Los orientales se le echaron encima. Le acusaron de hereje. Pero las virtudes innegables del archimandrita le habían conquistado la admiración y el favor del emperador Teodosio, quien, para poner orden en medio de tanta confusión, convocó un concilio. Es el que ha pasado a la historia con el nombre de «latrocinio de Efeso» (año 449). Eutiques fue uno de los primeros

en llegar. Barsauma, otro archimandrita insigne, que, por invitación del emperador, representaba a los archimandritas orientales, se le juntó poco después. Ambos iban bien acompañados de monjes forzudos y adictos hasta el fanatismo. Los ciento treinta obispos asistentes no hicieron otra cosa que representar, de grado o por fuerza, la comedia dispuesta de antemano por el señor del imperio. Con los soldados, los marineros egipcios y otros elementos todavía menos recomendables, los monjes se encargaron de que todas las cosas se realizaran como estaba previsto. Se cuenta que Barsauma, incondicional partidario de Eutiques, se hizo notar por su turbulencia. Es muy probable que ignorara totalmente la lengua griega: su única manera de intervenir en las discusiones fue la de provocar un formidable tumulto contra el patriarca Flaviano. Este murió al cabo de tres días, víctima de los malos tratos de las huestes de Barsauma, que constaban, según se dice, de un millar de monjes dispuestos a todo.

La historia de los acontecimientos subsiguientes al «latrocinio de Efeso» es varia y complicada. Se acordó, por fin, celebrar otro concilio, que empezó a reunirse en Nicea y luego se trasladó a Calcedonia. Este traslado, más o menos impuesto por el emperador, no gustó a los experimentados obispos: la ciudad de Calcedonia estaba expuesta a las turbulentas injerencias de los monjes, que eran allí tan inquietos como numerosos. Por eso el concilio no se trasladó a su nueva sede hasta que fueron expulsados tan peligrosos elementos. El concilio de Calcedonia (año 451) no se libró, a pesar de todo, de la presencia y los desmanes de un numeroso grupo de monjes constantinopolitanos. Espíritus estrechos y testarudos, se habían quejado al emperador Marciano de los enredos—ciertos o supuestos—en que los había metido el patriarca, y el emperador los había remitido al concilio. Dieciocho pretendían ser archimandritas, pero, averiguada la verdad, resultó que sólo tres tenían derecho al título. No por ello perdieron su insoportable arrogancia. Pidieron la reintegración a su sede del depuesto patriarca de Alejandría, Dióscoro, y se declararon prontos a formar cisma si no se les escuchaba. Iban con ellos algunos monjes sirios, especialmente el terrible Barsauma, cuya presencia suscitó clamores de indignación. Se oyeron los gritos de: «¡Fuera de aquí el asesino Barsauma! ¡Al anfiteatro con él! ¡Que se le eche a las fieras! ¡Que se le destierre! ¡Anatema a Barsauma!» Resultó muy difícil restablecer el orden. De los monjes no se obtuvo absolutamente nada. Se convino que el patriarca de Constantinopla se ocupara de ellos después del concilio. En cuanto

a Barsauma, se le dio un plazo de treinta días para suscribir la condenación de Eutiques, cosa que se negó a hacer, y fue expulsado de la asamblea. Impenitente, murió en el año 458. Los monofisitas lo veneran como santo.

El monofisismo—así se llamó la herejía patrocinada por Eutiques—hizo verdaderos estragos entre los monjes. En Palestina fueron víctimas de un tal Teodosio, quien, al regresar del concilio, empezó a propalar la noticia de que los obispos, entre ellos el de Jerusalén, Juvenal, habían rechazado la doctrina de San Cirilo y aprobado la de Nestorio. No es de admirar que en un ambiente tan propenso a inflamarse lograran los discursos del monje Teodosio desencadenar un incendio de vastas proporciones. La emperatriz Eudoxia, viuda de Teodosio II, que se había retirado a Jerusalén y convertido en la protectora del monacato, se puso al frente de la agitación contra el concilio. Los monjes, en su mayor parte, la siguieron, incluido Geroncio, ex capellán y confidente de Melania la Joven, y el futuro San Gerásimo; sólo San Eutimio, sus discípulos y pocos más permanecieron fieles a la ortodoxia. La mayoría anticalcedonense dominó en seguida el país. Se convino en no recibir al obispo Juvenal a su vuelta y sustituir tanto a Juvenal como a los otros obispos «traidores» por otros del partido monofisita. Así se hizo. Como Juvenal no quiso someterse cuando, a su regreso, le invitaron a cambiar de opinión, los monjes de los alrededores atacaron Jerusalén, la conquistaron, provocaron incendios y sediciones e incluso hubieran quitado la vida al obispo si les hubiera sido posible. Juvenal no tuvo más remedio que refugiarse en Constantinopla. Fue suplantado por el que había sido el alma de la revuelta, Teodosio. Los monjes pasaron a sangre y fuego el país. Pero, claro es, el emperador no pudo consentir que las cosas quedaran de aquel modo. Envió tropas para restablecer el orden y devolver su sede a Juvenal. La expedición no resultó un paseo militar, ni mucho menos. Los monjes estaban tan excitados y combativos, que fue preciso atacarlos cerca de Naplusa. No pocos murieron en la batalla. Más difícil que esta victoria militar resultó la entera pacificación de los espíritus. Teodosio pudo huir al Sinaí, pero terminó por ser apresado y entregado a la custodia de los monjes de Constantinopla, donde murió el año 457. Eudoxia, en cambio, gracias a su rango imperial, permaneció en Jerusalén y continuó manteniendo la agitación en lo que pudo.

En otras regiones del imperio manifestaron los monjes su oposición al concilio de Calcedonia. Las cartas del papa San León Magno posteriores al 451 se hacen eco de las quejas

que de diversos países estaban llegando a Roma acerca de su actitud. En Capadocia, uno de ellos, llamado Jorge, multiplicaba los ataques contra la fe. En Siria, los obispos se quejaban de los recalcitrantes. Incluso en la propia Constantinopla no faltaban solitarios que rechazaban ostentosamente el concilio. La tormenta se estaba formando; sólo la actitud favorable a la ortodoxia adoptada por el emperador le impedía estallar.

La gran sublevación que había de instaurar el monofisismo como doctrina oficial de una buena parte de la Iglesia de Oriente, empezó en Egipto, la tierra clásica del monacato. Depuesto en el concilio de Calcedonia, el patriarca Dióscoro arrastró al cisma y la herejía a gran parte de la población rural del país del Nilo y a la inmensa mayoría de monasterios y monjes; prácticamente, sólo los pacomianos y pocos más aceptaron el concilio de Calcedonia, aunque a la larga también iban a sucumbir. Los monjes coptos se agitaron tanto cuando el emperador Zenón publicó en 482 un edicto de unión *(Henotikon)*, que se tuvo que mandar a Alejandría a un alto funcionario imperial, Cosme, para ver de arreglar las cosas. Cosme fue recibido por una imponente manifestación de muchos miles de monjes que pugnaban por invadir la ciudad; sólo se franqueó la entrada a unos doscientos, quienes exigieron del patriarca Pedro el Tartamudo que expusiera ante ellos, constituidos en tribunal altamente suspicaz, sus ideas cristológicas, que terminaron por aprobar.

La actitud de los monjes coptos se explica. En primer lugar, pero no únicamente, por su ignorancia de las distinciones metafísicas, que no les permitía descubrir que entre el credo de San Cirilo y de San León Magno no había más que una diferencia de forma. Su falta de cultura intelectual los mantuvo en una ciega obstinación, que fue cuidadosamente aprovechada por ciertos patriarcas de Alejandría. Las medidas del poder imperial y de algunos patriarcas melquitas respecto a los recalcitrantes, lejos de apaciguar los ánimos, envenenaron el conflicto y exacerbaron el patriotismo copto, que contribuyó en gran manera a fortalecer la oposición a una doctrina reputada como extranjera y, según creían con entera buena fe, disconforme con las enseñanzas de las dos grandes columnas—coptas, naturalmente—de la ortodoxia: San Atanasio y San Cirilo. El monofisismo y la oposición al concilio de Calcedonia se convirtieron en actitudes nacionalistas. Y las auténticas virtudes de ciertos patriarcas y archimandritas monofisitas constituyeron un apoyo de inapreciable valor a la causa del cisma.

Estas consideraciones sobre los monjes de Egipto valen asimismo, *mutatis mutandis,* para los de Oriente. También en los países orientales fueron los monasterios los focos más poderosos de agitación tanto en pro como en contra de los concilios de Efeso y Calcedonia. Pero, por lo común, ni los que estaban a favor ni los que estaban en contra comprendían distintamente el sentido de las fórmulas teológicas. «La mayor parte de ellos, completamente incultos, no tenían idea alguna de las naturalezas ni de las hipóstasis»[47]. Lo que aumentaba la pasión de unos y otros, pues la contienda se reducía a un mero y tremendo antagonismo de personas, de sedes episcopales, de pueblos y naciones. Cierto, en suma, que hay que guardarse de considerar a los monjes sólo como una masa idónea sobre todo para gritar y golpear[48]; cierto también que algunos de ellos fueron excelentes defensores de la fe ortodoxa; cierto, finalmente, que su fe, robusta e inconmovible, contribuyó a veces a corroborar la vacilante posición de los obispos. Sin embargo, mirado en su conjunto, no puede calificarse de brillante el papel representado por el monacato en las controversias cristológicas que agitaron tan profundamente a la Iglesia en aquellos siglos remotos.

Disputas en torno a la gracia

El monacato occidental se mantuvo bastante al margen de dichas controversias. El caso de Leporio, monje originario de Tréveris, que agitó la Provenza enseñando que Jesús había ido adquiriendo una unión cada vez mayor con la divinidad a medida que iban aumentando sus méritos, es un caso bastante raro, esporádico; condenado por diversos obispos, Leporio terminó por refugiarse en Africa y, convencido de sus errores por San Aurelio y San Agustín, firmar su retractación. La acérrima controversia en torno a la gracia, por el contrario, nació y se desarrolló primeramente entre los monjes y ascetas latinos[49].

A diferencia de los errores cristológicos patrocinados por Nestorio y Eutiques, el pelagianismo, consistente en un encarecimiento excesivo del valor de la ascesis, es, si se permite la expresión, un error típicamente monástico, una manifestación de la orgullosa conciencia de los monjes, que se daban

[47] L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle* (París 1925) p.70.
[48] H. Bacht, *Die Rolle...* p.309-310.
[49] Para las implicaciones del pelagianismo en la vida espiritual y la importancia que tuvo la controversia en la doctrina de la gracia de San Agustín, puede verse, entre otros, el estudio de A. Sage, *Vie de perfection et conseils évangéliques dans les controverses pélagiennes: S. Augustinus, vitae spiritualis magister:* Analecta Augustiniana 1 (Roma 1959) 195-220.

cuenta del conjunto de renuncias y sacrificios que les imponía su profesión y propugnaban el sentido heroico de la vida cristiana, tal como ellos la entendían, contra la corriente de la masa de los fieles, relajados y mundanizados.

Cierto que a Pelagio, el padre de esta doctrina, no le gustaba el nombre de monje. «Quiero que seas cristiano—escribía en cierta ocasión—, no que te llamen monje; y que poseas la alabanza de la propia virtud más que un nombre extraño, que los latinos aplican irrazonablemene a quienes permanecen inmersos en la multitud, mientras los griegos lo atribuyen con propiedad a los que viven solos» [50]. Sin embargo, por monje le tuvieron sus contemporáneos. Su *curriculum vitae* presenta muchos interrogantes que no es posible contestar con certidumbre. De su juventud nada nos consta, sino que nació en las islas británicas, probablemente de Inglaterra, hacia el año 354. A fines del siglo IV, tal vez ya desde el año 384, vivía en Roma. Sus notables virtudes, su ascesis, su ciencia teológica, le adquirieron pronto prestigio y renombre en los ambientes eclesiásticos y en los círculos ascéticos de la Ciudad Eterna. Corpulento, de anchas espaldas, cabeza majestuosa, andar lento y solemne, el monje inglés empezó a representar un papel muy semejante al que años atrás había correspondido, en la misma Roma, al ilustre San Jerónimo: el papel polifacético de intérprete de las Escrituras, propagador del ideal ascético, maestro de la vida espiritual y director de conciencia; y todo esto sin haber recibido ninguna orden sagrada. Con todo, la originalidad de su doctrina debió de haber suscitado ya por entonces ciertas suspicacias a juzgar por la reserva con que lo acogió San Agustín cuando Pelagio, en el año 411, desembarcó en Africa huyendo de la invasión de Alarico. No se quedó Pelagio en Africa, sino que pasó aquel mismo año a Palestina; aunque sí dejó, para su desgracia, a un celoso e indiscreto discípulo llamado Celestio. El tal Celestio provocó con su propaganda, entre otras reacciones, la condenación de la nueva doctrina en el concilio de Cartago del año 411 y la publicación del primer escrito antipelagiano de San Agustín. En Palestina, Pelagio, cauto y timorato, logró conquistar el aprecio de Juan, obispo de Jerusalén, y ampliar el círculo de sus amigos y discípulos; y cuando el país se dividió en dos bandos antagónicos en pro o en contra de su persona y doctrina, obtuvo de los padres del concilio de Dióspolis (Lidda), en el año 415, la declaración de su ortodoxia.

Al principio, la doctrina de Pelagio se presentó bajo un

50 San Agustín, *De gratia et libero arbitrio* 52.

aspecto esencialmente práctico. De temperamento muy poco dogmático, y menos aún místico, el monje inglés era, ante todo, un moralista enamorado de un ideal heroico y puritano. Predicaba un ascetismo radical, intransigente y entusiasta; criticaba duramente a los ricos y todo pacto con el espíritu mundano; pretendía imponer a cuantos se preciaban de cristianos la pobreza y la castidad perfecta como preceptos obligatorios. Todos los cristianos debían desprenderse de todo para seguir a Cristo por el camino estrecho. Era, en suma, una doctrina exagerada, pero indudablemente generosa, bella, atractiva para muchos espíritus enamorados de la perfección. En el fondo, era la reacción extrema de la conciencia cristiana contra ciertas tendencias egoístas, cobardes y excesivamente conciliadoras que por aquel entonces iban prevaleciendo en la Iglesia y que, al reducir la vida religiosa a una mera adhesión externa a las verdades reveladas, estaban arruinando su verdadero espíritu.

Pero había en la doctrina de Pelagio algo mucho más peligroso que el exagerado aprecio de la ascesis. El monje inglés no poseía ni el sentido de la tradición ni la intuición de las realidades sobrenaturales. Su humanismo era total. Consciente de los progresos que él mismo había realizado en el camino de la perfección, hacía hincapié con machacona insistencia en la necesidad de la lucha y el esfuerzo del hombre, con detrimento del papel esencial que la gracia divina representa en la obra salvadora y santificadora. Su moral, profundamente voluntarista, se fundaba en una sola base: las disposiciones personales del hombre. Este, según Pelagio, está naturalmente capacitado para escalar las más altas cimas de la santidad. No tiene necesidad de un especial auxilio de Dios. Su voluntad es bastante fuerte y tenaz para conducirlo a la perfección. Más adelante, cuando Pelagio, bajo la presión de sus adversarios, no tenga más remedio que admitir en su doctrina el término «gracia», tan fundamental en la auténtica teología cristiana, lo hará comunicándole un sentido enteramente nuevo y original, pues, para él, la primera y más importante de las gracias no es otra que la misma naturaleza humana y, más particularmente, el libre albedrío.

Como no pudo menos de ocurrir, las negaciones y tergiversaciones de Pelagio y sus secuaces referentes a la gracia de Cristo suscitaron la más viva oposición. No sólo ponían en contingencia el dogma cristiano, sino que, al hacer de la perfección una obra puramente humana, y no un don de Dios obtenido por la humildad, demolían las columnas fundamenta-

les de la espiritualidad de la Iglesia. Era preciso combatirlas sin demora. La primera y más radical impugnación contra tan perniciosos errores apareció en el Africa romana. Su autor fue San Agustín. El anciano obispo de Hipona consagró a su refutación quince tratados, además de numerosos sermones y cartas. Con la furia y saña que le eran propias, acudió asimismo en defensa de la ortodoxia el viejo león de Belén, San Jerónimo, sobre todo con su carta 133 a Ctesifonte y su *Diálogo contra los pelagianos*. Grandes monjes combatían, como se ve, las erróneas doctrinas de otro monje. Un tercer autor antipelagiano digno de recordarse en la historia de la primera época de la polémica fue el bienintencionado, pero duro y parcial, Pablo Orosio, presbítero hispano que tomó parte en los acontecimientos de Palestina y escribió el *Liber apologeticus*.

Los esfuerzos de los polemistas ortodoxos por desenmascarar y hacer condenar la doctrina del monje inglés y sus discípulos no fueron en modo alguno excesivos. La vida austera e inmaculada de Pelagio, su palabra cálida y persuasiva, sus relevantes dotes de controversista y escritor, el hermoso ideal ascético que proponía de palabra y con el ejemplo, le habían conquistado una gran influencia moral, no sólo en Occidente, sino también en Oriente. Numerosos cristianos enamorados de la perfección habían entrado espontáneamente en el círculo de sus admiradores y amigos, para convertirse luego en fervorosos discípulos. Los escritos de Pelagio corrían de mano en mano. Sus cartas llegaban a los ambientes más distintos. Cuando empezó a enconarse la lucha, los pelagianos, según la comparación de San Agustín, formaban ya un matorral que amenazaba con convertirse en selva [51]. Los hallamos en Roma, en Nola, en Africa, en Sicilia, en Gran Bretaña, en Irlanda, en Palestina... Sólo a fuerza de tesón lograron finalmente los polemistas antipelagianos una serie de condenaciones de los errores que combatían. En 418, un rescripto del emperador Honorio ordenaba el destierro de los jefes de la herejía y el proceso de sus partidarios, que sufrieron las penas de deportación y confiscación de bienes. Por la encíclica dogmática *Tractoria*, sancionaba Roma la condenación definitiva del pelagianismo.

Desaparece Pelagio del escenario de la historia tan callada y misteriosamente como había aparecido. Debió de morir hacia el año 427, tal vez en la región de Alejandría. Algunos historiadores modernos—no sin razón—han intentado rehabilitar en parte esta recia figura de asceta. Pelagio, según dicen, sen-

[51] *De gestis Pelagii* 65.

tía el sincero deseo de elevar el nivel general de la moral cristiana; su flaqueza consistió en dejarse arrastrar por la lógica de sus principios, demasiado elementales; su celo indiscreto lo movió a excogitar y defender una doctrina heterodoxa, que ejerció una enorme seducción y lo constituyó en fundador, seguramente a pesar suyo, de una secta disidente. Esta le sobrevivió. Pero no vamos a seguir aquí el curso de los acontecimientos posteriores. Lo que nos interesa es el impacto que tales doctrinas y polémicas causaron en el monacato.

Acosado por la implacable lógica de Julián de Eclano, San Agustín se vio obligado a extremar su defensa y endurecer su pensamiento. Su pluma forjó algunas fórmulas hiperbólicas que la Iglesia, aun considerando a San Agustín como el «doctor de la gracia», jamás integró en su tesoro doctrinal. Tales fórmulas provocaron vivas reacciones en los círculos monásticos, fácilmente turbados por toda doctrina que, a juicio de los especialistas en ascesis, pudieran constituir una invitación, aunque sólo fuera implícita, a aflojar en la continua tensión hacia la perfección evangélica o a rebajar, e incluso destruir, el halo glorioso de que estaba adornada la profesión de ascetismo en la Iglesia de Cristo. Ya en 418, una carta de Agustín al presbítero romano Sixto acerca de la predestinación había causado vivísimo malestar en una comunidad monástica de Adrumeto. Exponiendo su idea favorita de la absoluta gratuidad de la gracia, el obispo de Hipona no había dudado en afirmar que, cuando «Dios premia nuestros méritos, no hace más que coronar, en el fondo, sus propios dones»[52]. El abad de Adrumeto Valentín envió a dos de sus monjes a Hipona para dar a conocer a Agustín las discusiones que su doctrina había provocado en la comunidad. Repetidamente procuró tranquilizar Agustín a los buenos monjes, algunos de los cuales, a lo que parece, pretendían salvaguardar la gracia divina a la vez que negaban la libertad humana. Pero no fue fácil calmar las polémicas intestinas de la comunidad. Los había que defendían a capa y espada que, si la gracia—y la predestinación—representa la razón última de la virtud de un religioso y de su perseverancia en el bien, es perfectamente inútil que los superiores ordenen tal o cual acto de virtud: más valdría que imploraran a Dios para sus monjes las gracias necesarias para poder cumplir todas sus obligaciones; pero hacían hincapié sobre todo en que los superiores obran muy mal al reprender o castigar a sus hermanos cuando no les obedecen, puesto que el obedecer o no sólo depende de la gracia y no de la voluntad humana. En el tratado

[52] SAN AGUSTÍN, *Ep.* 194,19.

De correptione et gratia se esforzó San Agustín por disipar todos los equívocos. Pero ni aun así desaparecieron las divisiones en la mencionada comunidad. Nada consiguieron los tratados de Agustín, ni la intervención del obispo Evodio, ni las explicaciones de un docto presbítero llamado a interpretar ante aquellos monjes «teólogos» los escritos agustinianos: la paz y la concordia no se restablecieron hasta que un grupo de disidentes abandonó el monasterio.

Acerca de la comunidad monástica de Adrumeto poseemos una documentación excepcionalmente abundante. Pero todo nos invita a pensar que parecidas dificultades debieron de surgir en otros monasterios. Eran el resultado lógico e insoslayable de las controversias en torno a la gracia y el libre albedrío. Si la gracia lo hace todo, ¿qué objeto tiene la vida ascética? Si Dios se limita a coronar su propia obra al premiar nuestros méritos, ¿qué sentido tienen los ayunos, las velas nocturnas, la obediencia, todas las prácticas que implica el estado monástico? San Agustín, el águila caudal del pensamiento cristiano, había reconocido: «Este problema en torno a la gracia y a la libertad humana es tan difícil de ser analizado y comprendido que, cuando se defiende la libertad, parece que se niega la gracia, y, por el contrario, cuando se defiende la gracia, parece que se destruye la libertad» [53]. Si San Agustín admite la dificultad irreductible del problema, ¿nos maravillaremos de que tales polémicas sumieran a los monjes en un mar de confusiones?

La reacción del monacato contra la dureza de la doctrina agustiniana sobre la gracia halló su más amplia e intensa resonancia en el sur de la Galia. Los tratados compuestos por Agustín con la finalidad de ilustrar y apaciguar a los monjes de Adrumeto no consiguieron sino fortalecer la oposición que iban encontrando sus ideas en el célebre monasterio de Lérins, fundado por San Honorato; en el de Marsella, fundado por Casiano, y, en general, entre los obispos y monjes de Provenza más o menos íntimamente vinculados a Lérins. Por aquel entonces (año 428) estaba redactando Casiano sus inmortales *Colaciones*, que dedicó precisamente a dos lirinenses—el propio Honorato y Euquerio, futuro obispo de Lyón—, y no dudó en tomar parte en la controversia. Su posición era delicada. Por una parte, debía defender, con San Agustín, la doctrina tradicional de la Iglesia; por otra, tenía que demostrar a los monjes—éste era su propósito—que su esfuerzo no era vano, puesto que la acción de la gracia no excluye en modo alguno la libre participación del hombre en la obra de su propia salvación y santificación.

[53] San Agustín, *De gestis Pelagii* 65.

De ahí que tuviera que adoptar una posición intermedia entre San Agustín y Pelagio. Su doctrina fue bautizada muchos siglos más tarde con el nombre poco afortunado de semipelagianismo [54].

Casiano desarrolla sus ideas sobre la gracia en la decimotercera de sus *Colaciones*, que tituló *De la protección de Dios*. Según su invariable costumbre, pone todo lo que piensa sobre el tema en labios de uno de los autorizados padres del yermo egipcio; en este caso, el abad Queremón, del desierto de Panefisis. En cambio, no nombra para nada a San Agustín. Pero se ve en seguida que es la doctrina agustiniana de la gracia lo que se discute y combate en esas páginas. ¿Cuáles son los argumentos que le opone Casiano? Recuerda la enseñanza tradicional de los Padres de Oriente, en la que había sido formado en su juventud, acerca de la íntima y misteriosa cooperación de la gracia y el esfuerzo del hombre en la obra de la santificación personal; en ella, ni la acción de Dios suprime el libre albedrío del hombre ni la voluntad del hombre puede mantenerse firme sin la misteriosa energía que Dios le comunica. Pero no se ciñe a esto, por desgracia, Casiano. Como anteriormente San Agustín, se deja arrastrar a la palestra delimitada por Pelagio y encerrar en la nueva problemática que iba a prevalecer en Occidente. El nudo de la cuestión—nos dice—está en «el comienzo de la buena voluntad». ¿De quién proviene el impulso inicial de toda obra buena, de la gracia o del libre albedrío? La respuesta de Casiano es difusa y confusa. Cuando se mantiene en el plano descriptivo de la actitud concreta del hombre, que debe esperarlo todo de la acción de la gracia y al mismo tiempo esforzarse libremente para mejor aprovecharse de esta gracia que Dios le concede, sus ideas son correctas, inatacables. Pero cuando intenta remontarse al nivel superior de la especulación teológica, su pensamiento se embrolla, vacila, se expresa con dificultad, se sirve de frases que lo aproximan al pelagianismo. A veces parece que atribuye a Dios el primer paso, otras al hombre. Pero, en este segundo caso de la disyuntiva, ¿no se arrebata indebidamente a la gracia divina el mérito de la salvación del hombre para darlo al libre albedrío? Tal es precisamente el error que se atribuye a Casiano, el mal llamado semipelagianismo. Con todo, hay que notar que el abad de Marsella, consciente tanto de la arduidad del problema como de la propia incapacidad de solucionarlo, no quiere apartarse

[54] El uso de este término se generalizó en el siglo XVII, pero hay que reconocer que no es acertado. Su evidente matiz peyorativo hace pensar en una relación directa con la herejía de Pelagio, cuando en realidad no es más que un antiagustinismo en materia de gracia.

en modo alguno de la doctrina de la Iglesia. Quiere, según sus palabras, «tener ambos extremos de la cadena», aunque no comprenda cómo pueden estar de acuerdo.

La actitud antiagustiniana de Casiano y, en general, de los círculos monásticos del sudeste de Galia llenaba de indignación a Próspero de Aquitania. Próspero era un laico, con mucha probabilidad monje, que vivía precisamente en Marsella, el centro de la oposición a San Agustín. Hombre enérgico y dinámico, notifica al obispo de Hipona la intriga que se está fraguando contra él; sale en su defensa escribiendo en prosa y en verso; rebate una a una todas las objeciones que van surgiendo; y, finalmente, en el año 431, apela a Roma a fin de conseguir el apoyo decisivo del papa. Mas el papa Celestino no quiso pronunciarse claramente, sino que se limitó a publicar una declaración extremamente diplomática, en la que se alaba sin tasa al gran Agustín, se hace un llamamiento a la concordia y se reprueba a los innovadores—sin decir quiénes son—que ponen en duda la fe tradicional de la Iglesia de Dios. El documento iba dirigido a los obispos galos. En suma, Roma no atajó con su declaración la oposición a la doctrina agustiniana de la gracia. En la zona de influencia lirinense se siguió combatiendo el agustinianismo rígido, tachado de herejía calificada de predestinacionismo. Unos cuarenta años más tarde, Fausto, ex abad de Lérins y obispo de Riez, chocaba con el presbítero Lucio, agustiniano de la estrecha observancia, a quien acusó de predestinacionista e hizo condenar esta «herejía» en concilios celebrados sucesivamente en Arlés y Lyón. Pero no se puede negar que el mismo Fausto tampoco es impecable: simplificando demasiado su teología—cosa peligrosísima, sobre todo cuando se trata de problemas tan delicados como el de la gracia y el libre albedrío—, se desliza sensiblemente hacia el semipelagianismo o, tal vez mejor, hacia un neopelagianismo, que inquieta a la vigilante sede romana. Que Roma miraba con harta suspicacia ciertas doctrinas que circulaban libremente por el sur de la Galia, nos lo demuestra el hecho de que, hacia el año 496, el papa Gelasio exigía del obispo Honorato y del presbítero Genadio de Marsella que precisaran su profesión de fe. Más tarde todavía, hacia el 519, el antipredestinacionismo de los provenzales era atacado en Constantinopla por los monjes escitas, criticado por los obispos africanos y refutado por uno de ellos, San Fulgencio de Ruspe. Por último, es curioso comprobar que fue precisamente un lirinense, San Cesáreo de Arlés, quien logró restablecer plenamente la ortodoxia. Bajo su dirección e inspiración, en efecto, el segundo concilio de Orange (año 529)

condenó oficialmente el semipelagianismo en términos de un agustinianismo moderado; sus cánones pueden considerarse como el mojón que señala el fin de esta primera polémica —eminentemente monástica— en torno a las relaciones entre la naturaleza y la gracia.

Los obispos y los monjes

Las notas que preceden, por someras que sean, prueban clarísimamente cuán interesados estaban los monjes en las cosas de la Iglesia: se sentían afectados por sus problemas teológicos; participaban en su vida; seguían estando profundamente arraigados en la gran comunidad cristiana. Decididamente, resulta insostenible lo que tantas veces se ha afirmado sobre el apartamiento no sólo físico, sino también espiritual, de los monjes respecto a la Iglesia. Como todo fiel cristiano, fueron hijos sumisos de la Esposa de Cristo y de su legítima jerarquía [55].

Cierto que hubo sus tensiones. Conocemos hechos y textos que parecen revelar una oposición entre el «pneumatismo» monástico y las «rigideces jurídicas» de los obispos [56]. Pero siempre se trata de casos esporádicos, a los que no se puede, en buena crítica, atribuir una significación universal y permanente. Cierto también que el radicalismo fundamental del monacato primitivo, tal como aparece por ejemplo en las obras de Casiano, presenta más de una analogía con el de los reformadores protestantes del siglo XVI: el retorno a las fuentes, el intento de restaurar el cristianismo auténtico de los orígenes, el recurso a la pura palabra de Dios para descubrir las tergiversaciones de los hombres, son postulados comunes a ambos movimientos espirituales; pero es preciso reconocer en seguida que la «protesta» del monacato es de índole muy diferente de la de los reformadores por lo que al modo de expresarse se refiere: «No

[55] Para las relaciones entre los monjes y la jerarquía de la Iglesia, véase sobre todo L. Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, ed. A. Grillmeier y H. Bacht, t.2 (Wurzburgo 1953) p.570-600; H. Bacht, *Die Rolle...* p.299-307 (bibliografía); J.-M. Besse, *Les moines d'Orient...*, p.411-430; S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* t.1 p.303-316.

[56] El tema de las relaciones entre monjes y obispos es importante y muy discutido. No pocos eruditos, especialmente en Alemania, han sostenido una teoría, aún bastante corriente, según la cual el monacato primitivo constituyó una potencia «carismática» en abierto antagonismo con la organización «jerárquica» de la Iglesia. Es la famosa oposición entre *Amt* y *Charisma*. Según R. Reitzenstein, por ejemplo, el espiritualismo de los monjes sería tan ajeno a las instituciones de una Iglesia demasiado secularizada, que resultaría una paradoja inviable un «monacato de Iglesia». Véase H. Bacht, *Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius*, en *Sentire cum Ecclesia* (Friburgo de Brisgovia 1961) p.113-133. Hay que añadir que esta teoría, atacada en seguida por muchos historiadores católicos, es abandonada e incluso combatida cada vez más por autores acatólicos. Véanse, por ejemplo, K. Heussi, *Der Ursprung...* p.184-185; O. Chadwick, *John Cassian...* p.181 W. Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche* (Zurich-Stuttgart 1953) p.53.

rechaza ninguno de los elementos constitutivos de la Iglesia, sea el dogma, sean los sacramentos o la jerarquía. Su respeto por estas realidades es íntegro. La única cosa contra la que se rebela es el estilo de vida del pueblo cristiano y de sus pastores, en el que no encuentra ni la doctrina de Cristo ni el ejemplo de los apóstoles» [57].

Se ha escrito con razón que «el anacoreta era una crítica viviente de la sociedad eclesial» [58]. En efecto, el mero hecho de internarse en la soledad del desierto parecía indicar implícitamente que los monjes no hallaban en sus respectivas comunidades el ambiente adecuado para su vida espiritual. Y esto, sin duda, debió de doler a ciertos clérigos, a ciertos obispos. Es natural que miraran no pocos con desconfianza no disimulada un movimiento espiritual que, sobre todo en ciertas regiones, iba adquiriendo rápidamente proporciones muy considerables. Pero pronto desaparecieron tales suspicacias, y las relaciones ordinarias entre el monacato y la jerarquía eclesiástica fueron buenas, llenas de respeto, por una parte, y de benevolencia por la otra, de colaboración y no de oposición. San Atanasio, patriarca de Alejandría, aprobó y bendijo cordialmente y muy pronto, sin restricción alguna, el floreciente monacato copto al canonizar su ideal en la *Vita Antonii*, calificada justamente como el «monumento de la amistad» que unía al «padre de los monjes» con su santo patriarca [59]. Atanasio tiene evidente interés en poner de relieve en la *Vita* el respeto que Antonio mostraba a las autoridades eclesiásticas que lo visitaban y él honraba con todo acatamiento y humildad; y no omite el pormenor de su testamento, en el que dejó lo único que poseía, esto es, sus dos túnicas, a dos obispos: el propio Atanasio y Serapión [60]. Los documentos relativos al cenobitismo pacomiano que nos han llegado muestran claramente una situación parecida: tanto el «padre del cenobitismo» como sus hermanos en religión profesaban gran estima y reverencia a los patriarcas de Alejandría y a los obispos en cuyas diócesis se levantaban sus cenobios. Los llamaban «nuestros padres, que nos instruyen según las Escrituras» [61]. Teodoro saludó una vez a San Atanasio con estas palabras: «En realidad, el Señor lo sabe, cuando hemos visto a tu santidad, fue como si hubiéramos visto a nuestro Señor Jesucristo en la Jerusalén celestial, por la gran fe que tenemos, pues eres nuestro padre» [62]. Las frases que el

[57] A. de Vogüé, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien*, en *Théologie...* p.223.
[58] L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* t.2 (París 1907) p.491.
[59] H. Bacht, *Die Rolle...* p.304.
[60] *Vita Antonii* 91.
[61] *Vies coptes* p.107.
[62] Ibid., p.223.

biógrafo pone en labios de San Orsiesio hablando al patriarca Teófilo son de una gran exquisitez espiritual: «¿No eres tú el rey de la tierra? ¿No eres tú nuestro pastor? ¿No eres tú el lugarteniente de Dios? ¿No eres tú el verdadero esposo, el novio de su novia? ¿No eres tú el guía de nuestras almas? ¿No eres tú de quien dependemos todos? ¿No eres tú quien habla por nosotros a Cristo que te escucha?» [63] Finísima cortesía de un viejo y santo monje—o de su biógrafo—, reveladora de una profunda fe en la jerarquía establecida por el Señor. Por lo demás, los pacomianos eran conscientes de la necesidad que tenían de los sacerdotes. Asistían los sábados a la liturgia parroquial y los domingos invitaban a los sacerdotes a celebrar en su oratorio; y si San Pacomio se negó a recibir la ordenación sacerdotal y no permitía que sus monjes la recibieran, no era en modo alguno porque despreciara el sacerdocio, sino por humildad en el primer caso y para evitar posibles rivalidades entre los cenobitas en el segundo [64].

En los otros ambientes monásticos la situación era parecida. En la *Vida* de Shenute se lee una anécdota muy curiosa. El viejo archimandrita se hallaba en oración y hablaba con Jesucristo, que se le había aparecido, cuando se presenta de improviso el obispo de la diócesis; Shenute, ni corto ni perezoso, deja plantado al Señor y corre a recibir con todo honor a su representante (!) [65]. Es muy probable que no todos los solitarios hubieran obrado de igual modo en semejantes circunstancias. Pero sí hubieran suscrito las palabras del archimandrita Fausto: «Somos hijos de la Iglesia y tenemos un solo padre según Dios: el arzobispo» [66]. Incluso un espíritu tan libre e independiente como San Jerónimo reconocía que los clérigos «son los padres de los monjes» [67]. Teodoreto de Ciro insiste con frecuencia en las pruebas de respeto y sumisión que los ascetas de Siria daban a los obispos y multiplica los ejemplos de obispos que se preocupaban de la vida de los anacoretas imponiendo modificaciones a su ascetismo demasiado riguroso, por no decir inhumano.

A la sumisión y veneración de los monjes, en efecto, correspondían los obispos ocupándose de ellos con verdadero interés pastoral, reservándoles un lugar en la iglesia, animándolos a proseguir el combate espiritual que habían emprendido. Los monjes—lo hemos visto—eran, al principio, simples

63 Ibid., p.391.
64 Otros textos pacomianos, en L. Ueding, *Die Kanones*... p.583-588.
65 J. Leipoldt, *Schenute von Atripe*... p.57. Cf. ibid., p.59-60.
66 ACO t.2-1 p.133 n.440.
67 San Jerónimo, *Ep.* 54,5.

laicos, no había entre ellos presbíteros; por eso tenían que frecuentar las iglesias seculares más próximas. Más tarde fueron abrazando la vida monástica sacerdotes y clérigos, evidentemente con permiso de sus respectivos pastores. Todavía más tarde empezaron los obispos a ordenar monjes para el servicio de los monasterios o de las colonias de ermitaños. Así aparecieron verdaderas parroquias enteramente monásticas. ¿Qué otra cosa eran, en efecto, las colonias de anacoretas, como las de Nitria, las Celdas, Escete, etc., agrupadas en torno a una iglesia servida por un sacerdote o por un pequeño cuerpo presbiteral, bajo la jurisdicción del obispo diocesano? Y la unión entre iglesia local y los monjes era todavía más íntima y, sobre todo, más visible cuando se trataba del monacato urbano, de los *monazontes* y *parthenae*, que participaban en el culto de la comunidad local de una manera activa y constante, y más aún en los monasterios episcopales, como el de Vercelli o el de Hipona. Indiscutiblemente, los obispos favorecieron, por lo general, el movimiento monástico. No pocos pedían la fundación de monasterios en sus ciudades episcopales o en las cercanías de éstas; otros los fundaron personalmente para acoger en ellos a sus diocesanos ganados por el puro ideal de la perfección cristiana.

La conducta del episcopado no puede extrañarnos, sobre todo si tenemos en cuenta que muchos de sus miembros procedían de la vida monástica o habían sido profundamente marcados por la misma. En efecto, fuera por elección de los arzobispos o metropolitanos, fuera a petición del pueblo fiel, era un fenómeno cada vez más frecuente la ordenación de monjes para ocupar las sedes episcopales vacantes, lo que constituye la manifestación más evidente de la unión y colaboración entre clero y monacato. Según consta documentalmente, Alejandro de Alejandría, Atanasio, Teófilo y sus sucesores recurrieron repetidamente a los solitarios cuando necesitaban un obispo. En la Galia, como vimos, después de la consagración del monje San Martín como obispo de Tours, se proveyeron tan reiteradamente sedes episcopales vacantes con obispos sacados de los monasterios, que la alarma cundió entre las grandes familias galo-romanas de las que procedían tradicionalmente los obispos del país. Lo mismo sucedía en Oriente, cuyos monasterios pueden llamarse sin exagerar «seminarios de obispos»[68]. Y esto a pesar de que la primera reacción del monje ante el oficio episcopal o el simple presbiterado que pretendían imponerle, fuera invariablemente de repulsa; por

[68] H. Bacht, *Die Rolle*... p.302.

humildad, por amor a la soledad, por fidelidad a la vocación primera, procuraban escabullirse lo mejor posible. Ammonio llegó a cortarse una oreja a fin de que no lo ordenaran obispo. Y Casiano escribió la famosa frase: «El monje debe huir absolutamente de las mujeres y de los obispos» [69]. Teodoreto de Ciro, por el contrario, dedica una hermosa página de su *Discurso sobre la caridad* a justificar la costumbre que, desde fines del siglo IV, iba generalizándose, de escoger a los obispos entre los solitarios, y que acabaría por conducir en muchas partes a una verdadera reforma del episcopado; más aún, en otro pasaje de sus obras, escribe que incluso está permitido al monje desear el episcopado, con tal que sea, naturalmente, para servir mejor a la Iglesia [70], «pues el monje convertido en obispo sabe perfectamente que, al cambiar de situación, permanecerá fiel a las obligaciones de la vida ascética y deberá servir de modelo a la grey que le fuere confiada» [71]. Teodoreto tenía presente, sin duda, su propia experiencia personal.

En suma, todo nos obliga a pensar que el monacato primitivo, tanto en Oriente como en Occidente, logró mantenerse por lo general en buenas relaciones con la jerarquía eclesiástica. Claro que hubo excepciones. Que entre algunos monjes y ciertos obispos surgieron divergencias y conflictos, es humano y natural; también los hubo entre otros cristianos y sus pastores. Que las tensiones tomaran en algunos momentos caracteres más generales y graves, se explica sobradamente por las encendidas y confusas polémicas teológicas que en aquellos tiempos envenenaron los ánimos de tantos cristianos. Que apuntara a veces cierta rivalidad entre la aristocracia jerárquica y sacramental del clero y la puramente moral y carismática del monacato, es también humano y comprensible [72]. En todos los tiempos ha habido obispos de talante antimonástico y monjes insoportables, y no es de extrañar que también los hubiera en la época que nos ocupa. En cierta ocasión, por ejemplo, cuando unos monjes intentaron levantar un cenobio en Egipto, el obispo de la diócesis se puso personalmente al frente de una muchedumbre furiosa que los expulsó del lugar [73]. Otras veces surge el conflicto porque un monje se rebela contra el torcido proceder de su ordinario, como cuando San Hipacio acoge en su monasterio al maltrecho San Alejan-

69 *Instituta* 11,18.
70 Cf 1 Tit 3,1.
71 P. Canivet, *Thédoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, en *Théologie*... p.280.
72 Pero nada prueba que esta rivalidad fuera habitual y general, ni que los conflictos se basaran en la famosa oposición entre el carisma y la función en que tanto han insistido los protestantes liberales.
73 *Vies coptes* p.120.

dro Acemeta y sus discípulos, injustamente expulsados de los Santos Apóstoles por el obispo de Calcedonia, demasiado complaciente con los magistrados de Constantinopla. Llevado por su celo y su genio, San Jerónimo choca con el clero romano y luego con el obispo Juan de Jerusalén, su propio ordinario. El episcopado galo-romano se resiste a acoger en su seno al monje San Martín. Tensiones y divergencias de este tipo las hubo a montones, pero todas ellas fueron pasajeras, esporádicas, sin verdadera trascendencia. A otra categoría mucho más grave pertenecen casos como el del archimandrita Eutiques y sus celosos partidarios, que se gloriaban de poder utilizar contra los obispos una numerosísima hueste monástica. Pero no nos hallamos aquí ante una sublevación del monacato contra la jerarquía eclesiástica como tal, sino ante la explosión violenta de una muchedumbre de fanáticos contra jefes de la Iglesia que, a su juicio, se habían apartado de la verdadera fe [74]. En realidad, una vez bien examinado todo, la alteración de las buenas relaciones que mediaban entre monjes y obispos se debieron a menudo a las siguientes causas: la injusta confusión del monacato con otros fenómenos análogos heterodoxos; las desviaciones dogmáticas y morales en que cayeron no pocos monjes; la mala conducta de los falsos monjes, es decir, monjes degenerados o simplemente vividores con hábito monacal, sin vocación alguna. El recuerdo del ascetismo maniqueo o priscilianista, de las aberraciones mesalianas, del racionalismo pelagiano, ayuda a comprender las reticencias de ciertos obispos y aun de episcopados enteros, como el de la península ibérica y el de la Galia, y aun las del clero romano y del papa Siricio.

Estas desviaciones, que fueron la rémora inevitable del monacato primitivo, pusieron de relieve la necesidad de disciplinar un movimiento que, nacido del pueblo, había crecido sin leyes, en la anarquía, o, por mejor decir, en el entusiasmo y la libertad espiritual. Algunos grandes monjes, como San Pacomio, comprendieron que era preciso abrir un cauce firme y seguro a tan impetuoso torrente, y crearon organizaciones más o menos importantes. Estas, sin embargo, no eran suficientes teniendo en cuenta el maremágnum de monjes que carecía de toda reglamentación; lo cual, evidentemente, hacía del ascetismo monástico campo muy propicio para que afincaran en él toda suerte de parásitos, como de hecho estaba ocurriendo. Elementos incontrolables, como los giróvagos, cada

[74] Véase L. Ueding, *Die Kanones*... p.602. Para otros conflictos entre los monjes y la jerarquía eclesiástica: ibid., p.592-594.

vez más numerosos; monjes de dudosa vocación que parecían no buscar en el estado religioso más que un medio muy cómodo de vivir sin trabajar; legiones de anacoretas y cenobitas díscolos, fanáticos, vociferantes y batalladores, que perturbaban la paz de las Iglesias y de las ciudades; estos y otros fenómenos análogos persuadieron al episcopado católico de la necesidad de reglamentar las relaciones entre los monjes y los obispos y asegurar la autoridad de los pastores sobre todo el rebaño de Cristo. Cierto que, como todos los fieles cristianos, los monjes estaban sometidos individualmente a la jurisdicción de sus respectivos ordinarios; los monjes clérigos, además, dependían más especialmente de ellos por razón de su odenación; pero los obispos no tenían ningún derecho sobre los monasterios como tales, no les era lícito inmiscuirse en los asuntos internos de las comunidades monásticas, a menos, evidentemente, que las hubieran fundado ellos mismos. Los obispos deseaban una mayor incorporación del monacato a las estructuras eclesiásticas y, por ende, un aumento de su autoridad sobre los monasterios. Ahora bien, careciendo la Iglesia antigua de una administración centralizada, era imposible realizar la deseable integración de una manera sincrónica y uniforme. Cada uno de los obispos tenía que arreglárselas como podía. Y nuestra documentación señala acá y allá alguna de estas organizaciones particulares bajo la autoridad de los ordinarios. Así, por ejemplo, el archimandrita Dalmacio tenía el título de *archon* de todos los monasterios de Constantinopla en la primera mitad del siglo v. Antes del año 431, el obispo de la diócesis nombró a San Eutimio prefecto de todos los cenobios de Melitene (Armenia). Pero el episcopado católico como tal no se preocupó corporativamente y de un modo general de los monjes hasta el año 451, en el concilio de Calcedonia.

No es difícil adivinar la razón inmediata que indujo a los padres de Calcedonia a legislar sobre el monacato. La conducta del archimandrita Eutiques, que tan hábilmente se había apoyado en las masas monásticas para evitar la franca discusión de su doctrina cristológica, les hizo comprender, más que cualquier otra cosa, la imperiosa necesidad de poner coto a tales desmanes. Por eso promulgó el concilio una serie de cánones en que se insiste sobre la sumisión que los monjes deben manifestar a la legítima jerarquía de la Iglesia. Desde este punto de vista, el más notable es el canon cuarto. Después de proclamar en él que los que «verdadera y sinceramente» abrazan la vida solitaria son acreedores de honor, se-

ñalan los padres que no faltan algunos que «perturban los asuntos eclesiásticos y civiles»; por eso ordenan a continuación que en adelante no se erija ningún monasterio ni oratorio sin licencia del obispo de la diócesis y que los monjes estén sujetos a sus respectivos ordinarios, permanezcan tranquilos, se dediquen al ayuno y a la oración en el lugar donde renunciaron al mundo y no abandonen el propio monasterio para intervenir en negocios de la Iglesia o del Estado, a no ser que se lo ordene «por necesidad» el obispo del lugar. En el mismo canon cuarto se advierte además que a nadie será lícito recibir a esclavos en los monasterios a menos que presenten la autorización de sus amos; se declara que incurren en excomunión los transgresores de cuanto en él se ordena; y se exhorta finalmente a los obispos a cuidar de los monasterios de sus respectivas diócesis [75]. En otros lugares insisten los padres de Calcedonia en que los monjes no pueden ocuparse de asuntos temporales, especialmente de los de índole económica (can.3); les prohíben servir en el ejército o aceptar cargos profanos (can.7); declaran que no pueden contraer matrimonio sin incurrir en la pena de excomunión (can.16), ni formar parte de sociedades secretas prohibidas por la ley, ni desahogar su odio contra su propio obispo (can.18); puntualizan que los monjes clérigos están especialmente sometidos a sus respectivos ordinarios y dictan castigos contra los rebeldes (can.8); se lamentan de que tantos monjes, sin mandato alguno de su obispo, vayan a Constantinopla y permanezcan largo tiempo en la capital ocupándose en soliviantar a las turbas y pertubar el orden eclesiástico, y piden, en consecuencia, que a los tales se les invite a abandonar la urbe y, si fuere menester, se les expulse sin contemplaciones (can.23), etc.

El concilio de Calcedonia introduce por primera vez en el monacato un principio de organización jurídica de alcance universal, y no parece excesivo afirmar que de algún modo «funda el estado monástico» al darle una especie de estatuto en la Iglesia [76]. Sin embargo, debemos guardarnos de dar a sus cánones un alcance que realmente no tienen. Todo nos induce a pensar, en efecto, que los padres conciliares se limitaron a recordar y codificar una situación ya existente, una práctica entonces ya tan generalizada y conocida, que no creyeron necesario especificar todos los pormenores. Lo que parece bien claro es que los obispos no pretendieron convertirse en superiores de los monasterios ni inmiscuirse en los asuntos

[75] Texto griego en ACO t.2-1,2 p.159; versiones latinas: ibid., t.2-2,2 p.55.
[76] L. Ueding, *Die Kanones...* p.617-618.

internos de las comunidades. Nada absolutamente se halla en los cánones acerca del derecho episcopal de regular los pormenores de la observancia monástica o de administrar los bienes de los monjes. Lo único que los obispos afirman es su derecho de aprobar o rehusar la fundación de monasterios en sus respectivas diócesis, de vigilar y regular la conducta de los monjes fuera de los muros de clausura, de mantenerlos aplicados al cumplimiento de las obligaciones de su profesión y evitar de este modo la repetición de los tumultos que tantas veces habían provocado o secundado. Como ocurría ya anteriormente, los únicos monjes que están sometidos de un modo especial a la jurisdicción de los ordinarios son los que poseen alguna orden sagrada. Es muy probable que los obispos no ejercieran sobre los demás otra jurisdicción que la que ejercían sobre todos los fieles cristianos de sus respectivas diócesis.

Prueba suplementaria de que esta opinión es la verdadera —y al propio tiempo indicio seguro de que los cánones monásticos de Calcedonia fueron a menudo letra muerta—son ciertas leyes promulgadas por los concilios locales de los siglos V-VII, que se limitan a meter en cintura a los monjes merodeadores y a prohibir la erección de monasterios prescindiendo de la autorización del obispo de la diócesis. Jamás se menciona en dichos concilios el derecho episcopal de intervenir en los asuntos internos de las comunidades.

La primera definición específica de la jurisdicción de los obispos sobre los monasterios de sus respectivas diócesis y de la autoridad del abad en su propio cenobio se halla en las actas del tercer concilio de Arlés, celebrado el año 455. En ellas se contiene—y se confirma—un pacto concluido entre San Honorato, fundador y primer abad de Lérins, y el obispo de Fréjus, Leoncio. Es un documento interesante. Según él, el obispo se comprometía a ordenar sacerdotes a monjes de Lérins según las circunstancias lo exigieran, confirmar a los monjes neófitos y bendecir el crisma para uso de la comunidad; sin su permiso no se admitirían extranjeros en el monasterio; los monjes que no eran clérigos permanecerían bajo la única autoridad del abad; el obispo no tendría derecho alguno sobre ellos ni ordenaría a ninguno sin la autorización del abad, quien no era en modo alguno un simple mandatario del obispo, sino que era elegido por su propia comunidad monástica [77].

[77] C. J. Hefele y H. Leclercq, *Histoire des conciles* t.2 (París 1908) p.886. Cf. H. R. Bitterman, *The Council of Chalcedo and Episcopal Jurisdiction*: Speculum 13 (1938) 200-203. Los eruditos se dividen cuando se trata de establecer el significado exacto de este pacto: unos piensan que, gracias al mismo, el monasterio de Lérins gozaba de una situación privilegiada; para otros—y están en lo cierto, según todas las probabilidades—, el pacto no es más que un reconocimiento del estado de cosas comúnmente reconocido. En realidad, el

El Estado romano y los monjes

No sólo las autoridades de la Iglesia tuvieron que ocuparse de los monjes: también lo hicieron las autoridades civiles. En efecto, aunque pretendían haber abandonado el mundo y esforzarse por imitar la vida de los ángeles, los monjes seguían siendo hombres y súbditos de un Estado, exactamente como los demás. En los países de la periferia del mundo romano participaron generalmente en la suerte de la Iglesia, a veces de relativa prosperidad, a veces de persecución, bajo autoridades civiles paganas. Pero el monacato primitivo se desarrolló sobre todo dentro de los límites del Imperio romano cuando éste empezó a hacer profesión oficial de cristianismo.

¿Qué relaciones mediaron entre los magistrados del imperio y los moradores de desiertos y cenobios? Por triste que sea comprobarlo, hay que reconocer que las autoridades romanas consideraron a los monjes, sobre todo, como elementos subversivos y perturbadores del orden público. Claro es que esto no puede sorprendernos si recordamos que fue precisamente este aspecto el que preocupó también en primer lugar a los jefes de la Iglesia. A medida que crecía el movimiento monástico, aumentaba el número de sus miembros que se sentían llamados a intervenir en los asuntos de la Iglesia y del Estado de un modo ruidoso y tumultuario. Buena ocasión para ello—lo hemos visto—fueron las controversias cristológicas. Otra coyuntura la ofreció la lucha contra el paganismo.

A medida que la Iglesia se robustecía, ciertos cristianos se declaraban cada vez más exigentes acerca de la total supresión del culto idolátrico; los monjes, como es natural, formaron entre ellos con el mayor entusiasmo. Había que destruir cuanto antes a ídolos y templos paganos. Manos a la obra. Uno de los mojones más importantes de la cadena de demoliciones fue la del famoso *Serapeum* de Alejandría en el año 391. En Gaza (Palestina), el culto de Marnas logró subsistir a lo largo de todo el siglo IV, pero, finalmente, tras no pocos desórdenes, se logró su abolición y la destrucción del templo. Con motivo de suprimir los santuarios paganos se sucedían los tumultos, que los monjes solían provocar o secundar. En 399, el edicto imperial que ordenaba la demolición de los templos rústicos contenía la cláusula expresa de que debía llevarse a cabo

pacto está enteramente de acuerdo con la legislación calcedonense. Y el hecho de ser anterior al cuarto concilio ecuménico viene a confirmar lo dicho arriba: el concilio de Calcedonia, en términos generales, no hizo más que reconocer y confirmar un estado de cosas preexistente.

sine turba et tumultu[78]. ¿Aludía a las bandas de monjes que se precipitaban sobre los lugares de culto pagano armados de bastones y barras de hierro?[79] Seguramente. Con todo, no parece que la mencionada cláusula fuera tenida en cuenta. Con mucha probabilidad se refiere Teodoreto de Ciro a este edicto imperial del año 399 cuando narra que San Juan Crisóstomo reclutó y equipó un batallón de monjes para lanzarlos, «armados de leyes imperiales», a través de toda la Fenicia «contra los templos de los ídolos»[80].

Otros motivos de preocupación y enojo dieron al Estado romano los monjes de la antigüedad. He aquí uno bastante frecuente. Los abades no solían tener ningún escrúpulo en facilitar el ingreso en la vida monástica a esclavos sin que les constara del consentimiento de sus amos. Cuando éstos protestaban, responderían lo que San Hipacio dijo en semejante coyuntura a los enviados del ex cónsul Monaxios: «Id y decid a vuestro amo: Por lo que a mí toca, me niego a quitarlos a Dios y devolvértelos. Son de Dios, puesto que se refugiaron a su lado»[81]. Mucho antes, en el año 365, una ley imperial había prohibido expresamente que ningún esclavo o siervo de la gleba se hiciera monje sin consentimiento de su señor[82]. Que la mencionada ley fuera muchas veces conculcada, nos lo prueba el hecho, ya mencionado, de que el concilio de Calcedonia, por voluntad del emperador, tuvo que promulgarla de nuevo, convirtiéndola así en canon de la Iglesia[83].

En Egipto, a fines del siglo IV, las deserciones del servicio militar eran cada vez más frecuentes. Sobre todo, por tres causas: porque los jóvenes coptos sentían una repugnancia invencible a partir para el extranjero—Siria, el Danubio, Africa—, adonde se les trasladaba normalmente; porque el sentimiento nacionalista egipcio se hallaba por aquel entonces muy exacerbado; y, finalmente, porque huir al desierto—el método clásico de sustraerse a la milicia—había dejado de ser una aventura arriesgada y temible. En efecto, las soledades se hallaban pobladas de monjes, que acogían de buena gana a los desertores, los escondían en sus ermitas y monasterios, y daban con mucho gusto el santo hábito a cuantos deseaban sumarse al ejército espiritual de los soldados de Cristo. Claro es que

[78] *Codex Theodosianus* XVI 10,16: ed. TH. MOMSEN, t.1,2 (Berlín 1905) p.902.
[79] Véase, por ejemplo, LIBANIO, *Oratio* 30,88: ed. R. FOERSTER, t.3 (Leipzig 1906) p.91.
[80] *Historia ecclesiastica* 5,29.
[81] *Vita Hypatii* 52.
[82] *Leges Novellae Valentiniani* 3,34,3.
[83] Para los curiales que pretendían eludir sus obligaciones haciéndose monjes, véase la ley de 1 de enero de 370 en *Codex Theodosianus* 12,1,63: ed. TH. MOMSEN, t.1,2 (Berlín 1905) p.678.

tal comportamiento de los solitarios dificultó sus relaciones con las autoridades militares romanas. El mismo emperador tuvo que intervenir en el asunto. Una ley imperial del año 370 intentó poner coto a la excesiva facilidad con que los monjes recibían a los desertores. En 375 las cosas se pusieron mucho más serias, pues otra ley del emperador obligó a los monjes a hacer el servicio militar. El ejército romano, con el fin de hacerla cumplir, invadió monasterios y colonias de anacoretas. Los soldados no hallaron más que a monjes que rezaban, fabricaban cestas y esteras, cuidaban a los enfermos y combatían al demonio; pero los desertores estaban muy bien escondidos y no aparecieron por ninguna parte. Los solitarios, por su parte, se negaron rotundamente a incorporarse a la milicia terrenal, prefiriendo luchar contra los soldados romanos a ir a la guerra con ellos [84].

Esta manera de comportarse obligó al emperador Teodosio a meter en cintura al perturbador elemento monástico, que invadía Constantinopla, Alejandría y otras ciudades, sobre todo en Siria, con el propósito de intervenir en los asuntos de la Iglesia y del Estado. Sus injerencias, cada día más numerosas y tumultuarias, se hacían insoportables. Donde aparecían bandas de monjes, la paz y el orden peligraban gravemente. Teodosio tuvo que promulgar una ley (2 de septiembre de 390) que les prohibía vivir en las poblaciones. Su tenor es perentorio: «Todos los que se encuentren ligados por la profesión monástica, sean obligados a dirigirse a lugares desiertos y vastas soledades y vivir en ellos» [85]. La ley parece bastante dura, pero hay que reconocer que no pedía a los monjes sino que fueran consecuentes con su nombre de solitarios. Demasiado tarde. Estaban ya tan afincados en las ciudades, que fue prácticamente imposible hacerlos retroceder a los desiertos. La ley del año 390 tuvo que ser sustituida por otra del 17 de abril del 392, que les concedía «libre entrada en las poblaciones» [86].

Pocos días antes, exactamente el 9 de abril, el emperador les prohibió otra de sus injerencias en los asuntos públicos que juzgaba desacertada: sus intervenciones ante las autoridades para impedir la ejecución de criminales a quienes la ley negaba el derecho de apelación [87]. En julio del 398, los hijos de Teodosio, Arcadio y Honorio, tuvieron que reprimir de nuevo las indiscretas maniobras de los monjes, que pretendían

[84] Para todo esto, véase R. RÉMONDON, *Problèmes militaires en Égypte et dans l'Empire à la fin du IVe siècle:* Revue historique 213 (1955) 33-35. Cf. H. G. E. WHITE, *The Monasteries of Wâdi'n Natrûn* t.2 p.77-83.
[85] *Codex Theodosianus* XVI 3,1: ed. TH. MOMSEN, t.1,2 p.853.
[86] Ibid., XVI 3,2 p.853.
[87] Ibid., XI 36,31 p.655.

sustraer *per vim atque usurpationem* a ciertos condenados de las penas que con toda justicia les habían impuesto [88]. Lo cual prueba una vez más el poco o ningún caso que hacían los monjes de los decretos imperiales que les atañían más directamente.

Claro es que no toda la legislación romana de la época tiene el mismo sentido desfavorable. Un decreto del año 390, por ejemplo, aconsejaba a los obispos necesitados de cooperadores que echaran mano de monjes bien probados [89]. Otra ley del 434 permitía a las comunidades cenobíticas heredar los bienes de sus miembros que morían sin testar y sin herederos forzosos, lo que equivalía a reconocer a los monasterios como *piae causae* y, por consiguiente, como corporaciones legalmente constituidas [90]. Es cierto también que el monacato en general, y algunos monjes en particular, gozaron del mayor prestigio ante ciertos emperadores y de sus altos funcionarios. Sin embargo, el Estado romano como tal no miró al *vulgum pecus* monástico con ojos llenos de simpatía, sino todo lo contrario: lo consideró mayormente—lo hemos visto—como un elemento difícil y perturbador del orden público. Y hay que reconocer que no le faltaba razón.

En suma, la Iglesia se había esforzado en disciplinar el exuberante desarrollo del monacato, pero los cánones conciliares, incluso los de Calcedonia, fueron a menudo letra muerta. El Estado no obtuvo más éxito con sus intervenciones. Se acabó el siglo v, y el monacato cristiano seguía llevando en su seno un elemento de inquietud y perturbación. La obra de general ordenamiento estaba todavía por hacer. En Oriente intentará llevarla a cabo el emperador Justiniano, muy devoto de los monjes; en Occidente, las llamadas «reglas de síntesis», como las de San Cesáreo y San Benito y la *Regula Magistri*. Pero todo esto pertenece ya al siglo VI y, por lo tanto, está fuera del período histórico que nos interesa en la presente obra.

El monacato ante la opinión pública

¿Qué pensaron de los monjes sus contemporáneos? ¿Cómo los juzgaron? ¿Cómo nos los presentan los escritores de la época? En una palabra, ¿cómo consideró a las primeras generaciones monásticas la opinión pública?

A estas preguntas, que surgen espontáneamente en el espíritu después de examinar las relaciones del monacato anti-

[88] Ibid., IX 40,16 p.504.
[89] Ibid., XVI 2,32 p.846.
[90] Ibid., V 1,1 p.211.

guo con la Iglesia y el Estado, se puede contestar globalmente que, desde sus orígenes y a lo largo de su primer desarrollo, la vida monástica y quienes la habían abrazado fueron un verdadero signo de contradicción. Los juicios que sobre ellos se formularon van desde la aprobación más absoluta y el ditirambo más hiperbólico hasta el desprecio, el rechazo y el insulto soez; desde la casi adoración hasta la condenación; sin que falten, naturalmente, términos medios, esto es, juicios ponderados de espíritus críticos y clarividentes que saben sopesar el pro y el contra de las cosas, considerar los diversos aspectos de un fenómeno, distinguir entre lo bueno, lo regular y lo malo que puede haber, y tantas veces hay, en una misma institución o persona. Entre los juicios que nos han llegado —es preciso admitirlo—predominan los fuertemente subjetivos, que dependen en gran manera de la disposición de ánimo o de la mejor o peor información de quienes los emiten. Pero también debemos reconocer que la conducta extremadamente diversa de los monjes dio pie, objetivamente, a la diversidad de tales juicios.

Los intelectuales paganos, como es natural, no escatimaron sus censuras, ironías y ataques, más o menos mal intencionados y duros. Amargados por el ocaso de sus dioses, deprimidos y desesperados ante el avance irresistible de los bárbaros, impotentes ante la liquidación del imperio y la inminente caída de Roma, no podían menos de reaccionar con violencia contra los cristianos fervientes que eran los monjes. El celo que éstos mostraban en la destrucción de ídolos y templos, la ignorancia y rusticidad de la mayor parte, los graves abusos cometidos por los que no lo eran más que de nombre: todo lo aprovecharon para zaherirlos, difamarlos o calumniarlos. Libanio no duda en levantar su voz autorizada para desenmascarar a unos «hombres vestidos de negro, que comen como elefantes y que, a fuerza de beber, cansan la mano de los esclavos que, entre cantos, les escancian el vino»; unos hombres que «ocultan sus desórdenes bajo la palidez que se procuran mediante determinados artificios». ¿Qué impulsaba al excelente y ecuánime Libanio a hablar de este modo? Si seguimos leyendo su diatriba todo quedará bien claro: «Sí; éstos son, emperador, los que, con menosprecio de las leyes vigentes, corren a los templos llevando leña para incendiarlos, piedras y hierro para destrozarlos, y los que carecen de estas cosas, se sirven de sus manos y pies. Derriban los techos, echan por tierra los muros, derrocan las estatuas, arrancan del suelo los altares: es un verdadero botín de misios. En cuanto a los sacerdotes, deben callar o pe-

recer. Apenas es destruido un templo, se corre hacia un segundo, luego hacia un tercero, y así sucesivamente»[91].

Al gran profesor de elocuencia lo que le disgustaba de los monjes era sobre todo su furia destructora de templos. Lo mismo sucedía al emperador Juliano el Apóstata, romántico soñador del retorno de los dioses patrios y de la resurrección de la religiosidad pagana. Juliano los trata despectivamente. Para él, los giróvagos que viven de limosna son una especie de cínicos sin la calidad de los discípulos de Diógenes [92]. Y a todos en general los califica de pobres desgraciados que se dejan engañar por los demonios. Así escribe al gran sacerdote Teodoro: «Los hay que salen de las ciudades en busca de los desiertos, aunque el hombre sea por naturaleza un animal sociable y civilizado. Pero los demonios perversos a quienes se han entregado los impelen a esa misantropía. Ya, en gran número, han ideado cargarse de cadenas y argollas: de tal manera los cerca por todas partes el espíritu maligno, al que se han entregado voluntariamente abandonando el culto de los dioses eternos y salvadores» [93].

Los intelectuales paganos que se dignaron hablar de los monjes suelen limitarse a escribir variaciones sobre los mismos temas. Así, por ejemplo, Eunapio de Sardes arremete, reticente y desdeñoso, contra unos seres que, «con forma humana, viven como cerdos y se entregan abiertamente a toda clase de excesos» [94]; los acusa de haber fomentado el culto de criminales—los mártires—y haber abierto a Alarico el paso de las Termópilas [95]; juzga al monacato como una profesión que no ofrece ninguna dificultad, pues «basta» para ser monje «barrer la tierra con mantos y túnicas de sucio color negruzco, ser un pícaro y tener reputación de tal» [96]. Rutilio Claudio Namaciano—lo hemos visto—trata a los anacoretas de desgraciados y enemigos de la luz. El gramático Paladas arguye, no sin razón: «Si son monjes, ¿por qué son tan numerosos? Y si son tan numerosos, ¿cómo son solitarios? ¡Oh muchedumbre de solitarios que hacen de la soledad una mentira!» [97]

Por muy sorprendente que parezca a primera vista, la galería de retratos caricaturescos de los monjes de la antigüedad no está formada tan sólo por textos de autores paganos; los

[91] *Pro templis oratio* 30,88: ed. R. Foerster, t.3 (Leipzig 1906) p.91.
[92] Véase P. Allard, *Julien l'Apostat* t.2 (París 1910) p.263.
[93] Juliano el Apóstata, *Ep.* 89: ed. Bidez, p.155.
[94] *Vitae sophistarum:* ed. J.-F. Boissonade, *Philostratorum, Eunapii, Himerii reliquiae* (París 1849) p.472.
[95] Ibid., p.476.
[96] *Fragmenta Historicorum Graecorum* 55: ed. C. Müller, t.4 (París 1928) p.38-39.
[97] F.-D. Dehèque, *Anthologie Grecque* t.1 (París 1863) p.446.

hay también, y en mayor número, firmados por autores cristianos e incluso por monjes. Hemos recordado páginas atrás la silueta de ciertos ascetas romanos trazada con tanta saña como maestría por el implacable y satírico San Jerónimo. Su paleta, como vimos, es rica en colores fuertes. Del «tercer género de monjes», que llama *remnuoth* y que, según dice, «en nuestra provincia es el solo o el primero que se da», escribe entre otras lindezas: «Todo es entre ellos afectado: anchas mangas, sandalias mal ajustadas, hábito demasiado grosero, frecuentes suspiros, visitas de vírgenes, murmuración contra los clérigos y, cuando llega una fiesta algo más solemne, comilona hasta vomitar» [98]. Tan mal parado deja San Jerónimo al monacato romano que no ha faltado quien sospechara que San Agustín, siempre tan bueno y caritativo, se propuso rehabilitarlo en el *De moribus Ecclesiae catholicae*, alabándolo precisamente en los puntos en que su irascible predecesor lo había atacado [99]. Mas, a su vez, tampoco el gran obispo de Hipona resistió a la tentación de caricaturizar a determinados representantes del variopinto mundo monástico. Así como las víctimas de la acerada crítica de Jerónimo fueron principalmente los *remnuoth* o sarabaítas, como los llamarán Casiano y San Benito, la crítica agustiniana se centró en los giróvagos o monjes vagamundos—ya tuvimos ocasión de verlo—, así como también en algunos originales que se dejaban crecer libremente el pelo. «Por lo que toca a la cabellera larga—escribe Agustín—, ¿hay algo más abiertamente contrario al precepto del Apóstol, por favor? ¿O hay que holgar hasta el punto de quitar el trabajo a los peluqueros? Dicen que imitan a las aves del cielo. ¿Es que temen no poder volar sin cabellera?... ¡Cuán tristemente ridículo es el pretexto, difícil de expresar, que han encontrado para defender sus crines! 'El Apóstol', dicen, 'prohibió llevar cabellera a los varones. Pero los que a sí mismo se mutilaron por el reino de los cielos, ya no son varones'. ¡Oh, singular demencia!» [100]

La diferencia entre las caricaturas monásticas debidas a los enemigos de los monjes y las trazadas por manos amigas y aun domésticas estriba en que las primeras atacan a todo el monacato en bloque, mientras que las segundas intentan ridiculizar tan sólo a los extraviados, a los infieles a su vocación, a los falsos monjes. Estos—huelga insistir en ello—comprometen la buena fama de los auténticos ante paganos y cristianos. Por eso, precisamente, no escatiman sus críticas los teó-

98 SAN JERÓNIMO, *Ep.* 22,34.
99 E.-CH. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme* (París 1909) p.69 nota 1.
100 SAN AGUSTÍN, *De opere monachorum* 31,39-40.

ricos, propagandistas y apologistas del movimiento monástico, cuando tienen ocasión de hablar de ellos. Casiano, el gran maestro espiritual, los ataca en diversos pasajes de su obra: desenmascara a los falsos cenobitas y falsos anacoretas que, según él, pululan en Occidente [101]; no tiene inconveniente en sostener que «muchos envejecen en la tibieza y relajación que adquirieron en su juventud, intentando granjearse autoridad no por la madurez de su vida, sino por su edad avanzada» [102]; reconoce que, si bien es una vergüenza decirlo, la mayor parte de los monjes renuncian al mundo de tal modo que parece que nada cambian de sus vicios ni de su tenor de vida sino la condición y el vestido seglar, deseando adquirir riquezas que antes no tenían o al menos guardar las que tenían, por la ambición de congregar discípulos y aun fundar monasterios de los que, evidentemente, serán los abades [103]. Asterio, en su tratado aún inédito *De fugiendo monialium colloquio et visitatione*, trae una descripción de individuos que se glorían del nombre de monje y se sustraen a las obligaciones de su estado: se les ve pasear su ociosidad a lo largo del día por el foro y las calles de la ciudad; no sólo se muestran ansiosos de novedades, sino que se erigen en censores de la conducta de los demás o, por el contrario, adulan a aquellos cuyos favores ambicionan; se les encuentra en las reuniones públicas, se mezclan con la turba, divulgan noticias sensacionales que son puros engendros de su imaginación, peroran ante públicos de pobres e inocentes sobre todo lo que ellos mismos ignoran, mezclando lo verdadero con lo falso, embrollándolo todo y desorientando a sus cándidos oyentes [104].

Es evidente que, dada la existencia de tales tipos, los defensores y propagandistas de la vida monástica no podían limitarse a cantar sus excelencias, analizar su noble ideal, proponer a la admiración e imitación de los fieles las egregias virtudes de los santos religiosos. Era también preciso censurar, atacar y aun ridiculizar a las desviaciones y remedos de tan alto ideal. Sólo de este modo, es decir, separando el buen grano de la cizaña, admitiendo claramente que junto a los verdaderos monjes había otros malos, falsos y manchados de todos los vicios, podía salvarse el monacato del descrédito que tales individuos le estaban granjeando [105].

101 *Collationes* 18,7-8.
102 Ibid., 2,13.
103 Ibid., 4,20.
104 Véase G. Morin, *Un curieux inédit du IVe-Ve siècle: le soi-disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des agapètes*: RBén 47 (1935) p.104.
105 A guisa de ejemplo, véase lo que escribe sobre el particular el autor de las *Consultationes* p.100-101.
Uno de los abusos más fustigados por los moralistas antiguos fue el de la cohabitación

No se trataba tan sólo de un peligro más o menos lejano. Son numerosísimos los textos que nos hablan del desprecio, la aversión, los ultrajes y aun la persecución de que eran objeto los monjes en importantes círculos de la sociedad, lo mismo entre paganos que entre cristianos, tanto en Occidente como en Oriente, en las clases superiores como en las inferiores. Al principio, la misma novedad de la cosa hacía que el nombre de «monje» se tuviera por «ignominioso» y estuviera «desacreditado entre la gente» [106]; pero muchos años más tarde, cuando el movimiento había ido creciendo en todas partes, seguía siendo para muchos una extravagante innovación: *novum inauditumque monstrum* [107]. En los países latinos este aspecto novedoso destacaba mucho más, pues el hábito monástico y el mismo nombre de «monje» eran importaciones de los países griegos y orientales. Más tarde, los clérigos de tendencias antimonásticas, como Joviniano, empezaron a razonar su hostilidad y lanzaron contra los nuevos ascetas la acusación de herejía y, muy en particular, de maniqueísmo. Las primeras víctimas de esta acusación fueron, en Roma, San Jerónimo y sus nobles discípulas: la gente, cuando veía a una virgen seria y pálida a causa de los ayunos, la llamaban «miserable, monja y maniquea», pues para las falsas vírgenes de quienes Jerónimo está hablando, «el ayuno es herejía» [108]. En esta perspectiva no es de extrañar que la conversión a la vida monástica de algunos personajes de la aristocracia romana constituyera un verdadero escándalo. Ciertas damas cristianas criticaron sin piedad el *sanctum propositum* de Melania y Paula [109], y al enterarse, en 395, de que Paulino y su esposa Tarasia habían renunciado al mundo para retirarse a un refugio de las cercanías de Nola, San Ambrosio previó la tempestad que tal conducta provocaría: «¿Qué dirán los senadores cuando sepan estas noticias? ¡Un varón de tan alto nacimiento, de tal familia, de tal carácter, de tanta elocuencia, abandonar el senado, interrumpir la sucesión de una noble raza! ¡Esto es insoportable!» [110]

Ya hemos tenido ocasión de comprobar cuán impopular era el monacato en la ciudad de Roma. Apenas aparecía en la

de vírgenes consagradas con clérigos, ascetas o monjes; sus graves inconvenientes son bien patentes. Una serie de concilios tuvo que legislar contra esta plaga, que hizo tremendos estragos a lo largo de los siglos III-VI. Véase sobre esto el estudio capital de H. ACHELIS, *Virgines subintroductae* (Leipzig 1902).

106 SAN JERÓNIMO, *Ep.* 127,5.

107 SALVIANO, *De gubernatione Dei* 8,4: MGH, Auctores antiquissimi, 1,107.

108 SAN JERÓNIMO, *Ep.* 22,13. Cf. *Adversus Iovinianum* 1,3; *Ep.* 71,6; *In Eph.* 5,18. Toda la *Ep.* 48, escrita en 392, no es más que una respuesta a las acusaciones de maniqueísmo provocadas por su tratado *Adversus Iovinianum*.

109 SAN JERÓNIMO, *Ep.* 45,4.

110 SAN AMBROSIO, *Ep.* 58,5.

calle el vestido oscuro de un monje, se oía murmurar a los transeúntes: «impostor» y «griego»[111]. Bastaba observar una conducta seria, abstenerse de los excesos de la bebida y apartarse de las diversiones para ser acusado inmediatamente de «continente», «melancólico» y «monje»[112]. Esta situación, a lo que parece, duró bastantes años; sólo en 395 empezó la rehabilitación de la vida monástica al abrazarla el noble Pammaquio. Pero hay que reconocer que el opulentísimo y aristócrata Pammaquio dio pruebas de gran valentía al desafiar la opinión pública y, para usar la expresión de San Jerónimo, «de príncipe hacerse vulgo». Fue en esta coyuntura cuando el propio Jerónimo escribió estas memorables palabras: «La primera virtud del monje es menospreciar los juicios de los hombres y acordarse siempre del dicho del Apóstol: 'Si todavía pretendiera agradar a los hombres, no sería siervo de Cristo'»[113].

En el resto de Italia, en la Galia, en otros países de Occidente, y muy particularmente en Africa romana, se nota una viva reacción antimonástica. Atestigua San Agustín que el vocablo «monje» tenía en su país, como en Roma, un sentido peyorativo y era empleado como un insulto[114]. Y Salviano, en un texto famoso, nos traza el retablo de los padecimientos que infligían a los monjes sus enemigos en las ciudades africanas, muy particularmente en Cartago: «Se burlaban de ellos, los maldecían, los perseguían, los detestaban; ejercían en sus personas todas las crueldades que la impiedad de los judíos había cometido con nuestro Salvador». ¡Desgraciado el monje que tenía necesidad de penetrar en Cartago! Pero ¿cuál era la causa de tanto odio? Salviano no señala otra que el enorme contraste que había entre la vida casta, inocente y santa de los «siervos de Dios» y la que llevaban sus enemigos, fueran éstos paganos, donatistas cismáticos, herejes o católicos indignos[115].

Tampoco en Oriente faltaron enemigos al monacato primitivo. Si San Juan Crisóstomo se vio obligado a defenderlo repetidamente, es porque los detractores eran numerosos, tanto entre los paganos como entre los cristianos. Recordemos, por ejemplo, los padres de familia que hubieran preferido ver muertos a sus hijos antes que «encantados» por los «sortilegios» de unos hombres que no dudaban en calificar de «se-

[111] San Jerónimo, *Ep.* 38,5; 54,5.
[112] San Jerónimo, *Ep.* 38,5.
[113] San Jerónimo, *Ep.* 66,6. Que las cosas cambiaron bastante desde entonces lo atestigua, en el año 412, el mismo San Jerónimo *(Ep.* 127,8): «... ut pro frequentia servientium Deo, quod prius ignominiae fuerat, esset postea gloriae».
[114] *Enarrationes in psalmos* 132,3 y 6: CC 40,1927-1928 y 1930.
[115] Véase *De gubernatione Dei* 8,17-23.

res execrables», «seductores» y «charlatanes»[116]. Burlas e injurias eran con frecuencia parte del patrimonio de quienes abrazaban la vida ascética. San Efrén les aconsejaba que no hicieran caso de los comentarios de la gente, pues el vulgo tiene poco seso, no sabe lo que dice. No importaba que los tacharan de ignorantes, ladrones, malos esclavos, vagabundos, impostores, enemigos de su propio país, espías, locos, endemoniados y otras lindezas por el estilo[117].

Con mucha razón pusieron de relieve más de una vez los defensores de los monjes la inconsecuencia y la malicia de sus enemigos cuando se mostraban terriblemente exigentes con ellos y al mismo tiempo usaban de la mayor indulgencia con los demás, se negaban a admirar las virtudes de los buenos religiosos y se ensañaban con los defectos de los malos e incluían en una misma burla o condenación a los verdaderos y falsos monjes. «Todos los días los amadores del mundo cometen crímenes inauditos—escribe, por ejemplo, Arnobio el Joven—, y nadie acusa a ninguno de ellos; mas apenas un monje de santa vida incurre en la menor falta, abren su boca los espíritus inmundos... para decir: ¿Por qué no se los arroja de Roma? ¿Por qué se les permite seguir viviendo? ¡Estos son los culpables de la perdición del mundo!»[118] Y Teodoreto de Ciro, en una apología del cristianismo, hablando de los monjes a los paganos: «¿Por qué toleráis con tanta dificultad entre nosotros a personas que mienten a la vida que profesan? ¿Por qué no admiráis más bien a los que han abrazado la vida sobrenatural y combaten en un cuerpo persiguiendo ávidamente la vida de los seres incorpóreos? Tendríais que obrar al revés: por una parte, profesar mucha admiración a los unos, pues franquean de un salto las fronteras de la naturaleza; y por otra, tener indulgencia con los demás, ya que son arrastrados por las pasiones naturales. En efecto, hay en ellos una gran dificultad, que también vosotros conocéis bien, ya que, según la expresión del poeta, no salís de una encina ni fuisteis engendrados por un pino»[119].

En resumen, de buena o mala fe, con motivo o sin motivo, gran parte de la opinión pública se mostró adversa a los monjes. Sin embargo, al menos entre los cristianos, tuvieron los monjes más amigos que enemigos, más panegiristas que difamadores y calumniadores. No vamos a releer aquí las encen-

[116] San Juan Crisóstomo, *In Ep. ad Eph.* hom.21,3.
[117] Véase A. Vööbus, *History...* t.2 p.35-36.
[118] *Commentarii in Psalmos* 34: ML 53,372.
[119] *Graecarum affectionum curatio* 12,37: SC 57,430-431. El poeta citado es Homero (*Odisea* 19,163); pero, en vez de «pino», Homero trae «piedra».

didas alabanzas que los tributaron los Santos Padres desde la cátedra o en sus tratados morales, ni las idílicas descripciones de la vida monástica que hallamos con harta frecuencia en San Atanasio, San Juan Crisóstomo, Paladio, San Euquerio de Lyón y tantos otros autores de la época. Estos textos constituyen una digna réplica a los ataques y calumnias de los enemigos de los monjes.

Nuestras fuentes atestiguan también con profusión que el monacato primitivo gozó de la estima, veneración y admiración del sencillo pueblo cristiano, y, a veces, en casos particulares de monjes fuera de serie, de verdaderas masas que no profesaban el cristianismo. En Egipto, en Siria, en Mesopotamia, en la Galia, los monjes eran populares en el sentido más literal del vocablo. El pueblo cristiano los consideraba como un bien común, como cosa propia y entrañablemente amada. Pero también gozaron a menudo de la mayor estima e influencia ante personajes de la más alta sociedad, como senadores, grandes dignatarios de la corte, emperatrices y emperadores que se convirtieron en sus patronos y bienhechores. Los anales del monacato antiguo están esmaltados de hechos y textos que prueban esta estima y veneración de pequeños y grandes. Hemos tenido ocasión de recordar algunos en las páginas precedentes; nada sería más fácil que multiplicar tales ejemplos. Bastaría abrir la *Historia religiosa* de Teodoreto de Ciro para ver a príncipes humillarse ante los monjes y aconsejarse con ellos; a clérigos y aun obispos solicitar su bendición y encomendarse a sus oraciones; al pueblo sencillo considerarlos como sus mejores amigos, aclamarlos, recurrir a ellos en sus necesidades, suplicar su intercesión ante los poderosos de este mundo y, sobre todo, ante el trono de Dios. Recordemos las abigarradas muchedumbres que se apretujaban en torno a la columna de San Simeón, el gentío que salía a recibir a Julián Saba las raras veces que visitaba la ciudad; según comentaba San Juan Crisóstomo, nunca se juntó tan numeroso pueblo para escuchar la palabra de un orador o sofista [120]. Muy pronto se implantó en Oriente el culto de los ermitaños, que se propagó al par del de los mártires. Los santos monjes, estando aún en vida, eran invocados en los peligros. La buena gente iba en busca de agua y aceite bendecidos por ellos, pues tenían fe en su virtud curativa y su poder contra los demonios. A veces se entablaban verdaderas batallas para apoderarse del cadáver de un santo anacoreta que acababa de morir e incluso se llegaron a construir

[120] *In Eph.* hom. 21,3: MG 62,153.

de antemano iglesias destinadas a contener sus cuerpos en cuanto expirasen, para asegurarse de este modo la posesión de tan precioso tesoro.

Esta popularidad de que disfrutaban los monjes, su enorme influjo, no sólo sobre las masas ignaras, sino también sobre minorías selectas, se explican fácilmente [121]. En algunos países—Mesopotamia, Armenia, la península del Sinaí—se deben sobre todo al hecho de haber sido ellos los primeros en anunciarles el Evangelio; en otras partes, como en Egipto, a su origen popular; en las ciudades, a sus actividades caritativas y cultuales. Pero lo que sobre todo les conquistó la estimación del pueblo y de tantas personalidades egregias fue su calidad de «hombres de Dios», de «soldados de Cristo», héroes de la vida cristiana, émulos y sucesores de los mártires, hombres mortales que llevaban «vida angélica» y, en no pocos casos, profetas y taumaturgos. El pueblo cristiano, en una palabra, era sensible a la categoría espiritual de gran parte de los monjes y a los beneficios que de ella se derivaban tanto para la Iglesia como para la humanidad entera.

Servicios prestados por los monjes a la Iglesia y a la sociedad

Ya vimos páginas atrás que la acusación de que los monjes, al abandonar el mundo, abandonaban asimismo la Iglesia es completamente gratuita; todo indica, por el contrario, que seguían siendo hijos amantes de la Esposa de Cristo, acataban su jerarquía, frecuentaban sus sacramentos, se interesaban vivamente por sus problemas teológicos. Pero sería no menos equivocado creer que, al afincar en el desierto o ingresar en un monasterio, rompían con la gran familia humana. Huir del mundo para seguir la auténtica llamada de Dios nunca ha significado desentenderse de la suerte de los que viven en el mundo. Por el contrario, anacoretas y cenobitas, fieles a la doctrina de sus más autorizados maestros espirituales, se sentían en plena comunión tanto con la Iglesia como con la sociedad de los hombres y creían firmemente que su vida consagrada enteramente a Dios y a las cosas divinas no era ni podía ser inútil para sus semejantes. Y tenían razón. El monacato antiguo prestó espontánea o deliberadamente numerosos y señalados servicios a sus contemporáneos y aun a las generaciones siguientes.

121 Las causas de la popularidad e influencia de los monjes han sido objeto de un buen análisis por H. Bacht, *Die Rolle*... p.310-313.

Hacer la historia de tales servicios equivaldría a escribir por lo menos un grueso volumen. Las páginas que siguen sólo pretenden señalar algunos de ellos, los principales. Tanto los de orden espiritual como los de orden temporal; tanto los que fluyen necesariamente de la misma naturaleza de la vida monástica como los que obedecieron a las exigencias de las circunstancias o de la manera de ver las cosas de algún monje influyente.

Eusebio de Cesarea, que no fue ni asceta ni monje, enseña que los que, separándose del mundo y de la vida normal de los hombres, se consagran por entero al servicio de Dios, obran «como representantes de todo el género humano», de manera que «apaciguan a la divinidad y cumplen el sagrado servicio por sí mismo y por sus prójimos» [122]. La misma idea, con algunas variantes, aparece repetidamente en las fuentes monásticas; lo que nos indica que los monjes estaban convencidos de que, aun en el caso del más absoluto eremitismo, no sólo no estaban realmente separados de los demás hombres, sino que representaban a la humanidad entera en la presencia de Dios. San Hipacio, por ejemplo, decía a sus monjes: «A vosotros se refería el Señor cuando dijo: 'Vosotros sois la sal de la tierra...' Por vosotros los hombres son salados cuando ven vuestra manera de vivir. Sois las primicias del mundo. Así como el labrador, cuando almacena su grano, ofrece primicias al Señor y, gracias a esta pequeña cantidad, todo el trigo es bendecido por el Señor, así Dios se complace en el mundo a causa de sus santos» [123].

Primicias del mundo—o de la Iglesia, según expresión de San Gregorio de Nacianzo [124]—, sal de la tierra, representantes de todo el género humano, todo cuanto hacían los monjes que agradara a Dios redundaba, evidentemente, en provecho de sus hermanos del mundo. Con todo, bien examinado el asunto, hay que reconocer que este benéfico influjo del monacato tenía tres manifestaciones principales; la oración, la lucha contra el demonio y el testimonio cristiano.

Que toda la vasta comunidad eclesial, y aun el mundo entero, estaban incluidos explícita o implícitamente en la oración del monje, nos lo aseguran una infinidad de textos antiguos. Los monjes—dice San Juan Crisóstomo—, aun permaneciendo lejos del mundo, siguen amando a los hombres y «ruegan por el universo, lo que constituye el mayor testimo-

122 *Demonstratio evangelica* 1,8: MG 22,76.
123 *Vita Hypatii* 32.
124 Véase *Oratio* 19,16: MG 35,1062; *Oratio* 4,71: MG 35,593.

nio de su amistad» [125]. «Incluso los que viven enteramente solos en lo más recóndito del desierto—escribe San Agustín—, aunque puedan vivir sin su compañía..., no pueden dejar de amar a sus semejantes», y quienes les acusan de practicar una «renuncia excesiva, no comprenden ni la utilidad de sus oraciones ni la de los ejemplos que nos dan los que así se ocultan de nuestra vista» [126]. Sin duda alguna, la oración bajo todas sus formas—propiciatoria por los pecados, de intercesión, de acción de gracias—constituyó una contribución muy efectiva, aunque invisible, del monacato antiguo a la prosperidad espiritual y temporal de los hombres. Así lo creían tanto los mismos monjes como sus amigos y devotos que con tanta insistencia y confianza se encomendaban a sus plegarias. «La tierra habitada en la que domina la iniquidad es salvada por sus oraciones, y el mundo cubierto de pecados se mantiene firme gracias a sus rezos», dice San Efrén [127]. Su misma existencia es una oración muda, pero muy eficaz, ya que muchos de ellos son «capaces de aplacar a Dios, y la virtud de este pequeño número puede hacer desaparecer la maldad de un gran número, pues las más de las veces la inmensa bondad del Señor quiere conceder la salvación gracias a algunos justos» [128]. Sin la oración de los solitarios—escribe el obispo Serapión de Thmuis—, no caería la lluvia, la tierra permanecería estéril, los frutos se pudrirían en los árboles, el Nilo no experimentaría su anual y beneficiosa crecida... [129] La oración monástica atrae todas las bendiciones divinas a la tierra. Pero, además, agradece estos dones celestiales. «Los monjes—se ha escrito hermosamente—dan gracias por todo el universo, como si fueran los padres de la humanidad; dan gracias a Dios por todos y se adiestran en la verdadera fraternidad» [130].

Grandes y pequeños, ricos y pobres, cultos e ignorantes, los cristianos tenían gran confianza en la intercesión de sus hermanos del desierto. Son innumerables los testimonios que nos lo aseguran. Pero, entre todos, tal vez es el más emocionante un pequeño lote de cartas, conservadas en sus originales, que varias personas dirigieron a un monje de Egipto llamado Pafnucio, muy probablemente en el siglo IV. Todos los corresponsales de Pafnucio se preocupan casi exclusivamente de su propia salvación eterna y le suplican que rece por ellos, a fin de que el Señor les conceda las gracias que necesitan: Ammonio, la

[125] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.78,4.
[126] *De moribus Ecclesiae Catholicae* 1,31,65-66.
[127] Citado por E. BECK, *Ascétisme...* p.297.
[128] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen.* hom.42,5: MG 54,392.
[129] *Ep. ad monachos* 3: MG 40,929.
[130] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.55,5.

liberación de las tentaciones del demonio y de los lazos que le tienden los hombres; Pianio, el perdón de sus pecados; Heraclio, la ayuda de Cristo, el único que puede socorrerle en la gran tribulación que está pasando; Valeria, que se halla muy enferma, la salud del cuerpo. La misma Valeria expresa su fe en la intercesión de su padre espiritual con estas palabras: «He creído y sigo creyendo que, si ruegas por mí, me curaré». Todos están convencidos de que Dios escucha a Pafnucio a causa de su «santa caridad» [131].

Con harta frecuencia, el monacato cristiano ha sido considerado como una retirada, como una deserción más o menos cobarde ante los combates y peligros de la vida. Muchas veces se ha repetido parejamente que la única preocupación del solitario era la de procurar su propio perfeccionamiento espiritual, su propia salvación eterna, y se le ha acusado de egoísta. Ni una cosa ni otra corresponde a la realidad, como lo ha advertido la autorizada pluma de H. I. Bell. Los ascetas del desierto—ha escrito el mencionado erudito—no emprendían sus grandes renuncias y austeridades «en un aislamiento egoísta, meramente para salvar sus propias almas; oraban activamente por los demás; eran, podríamos decir, las tropas de choque de la Iglesia militante, cuyas oraciones constituían un arma eficaz en el largo combate contra el poder de las tinieblas» [132]. Como más adelante tendremos que volver sobre este elemento capital de la espiritualidad monástica primitiva, bastará mencionarlo aquí entre los servicios más señalados que los monjes prestaron a la Iglesia. Ellos mismos se consideraban como luchadores; estaban convencidos de que colaboraban activa y eminentemente en el gran empeño de Cristo y la Iglesia: la victoria sobre el demonio. Son—dice San Juan Crisóstomo—«murallas que rodean y defienden las ciudades» [133]. Luchan «por la religión y culto de Dios», llevados por «el deseo ardiente de arrancar del error ciudades y aldeas» [134]. Y, como valientes soldados, van a hacer la guerra al enemigo por antonomasia en sus propios dominios: el desierto. Era, en efecto, creencia general que los demonios, que señoreaban antes el mundo entero, se veían obligados a retirarse a medida que iba avanzando la religión cristiana. Ahora bien, como la Iglesia había logrado implantarse más o menos seguramente en los centros urbanos, ya casi sólo les quedaban los yermos, los desiertos, las selvas y los montes. Empeñados en vencerlos, los monjes se esforzaron en arrojarlos

131 Véase M. T. Cavassini, *Lettere cristiane...* p.280-281.
132 H. I. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest* (Oxford 1949) p.110.
133 San Juan Crisóstomo, *In Matth.* hom.72,4.
134 Id., *Comparatio regis et monachi* 2

también de estos lugares que todavía dominaban. Y lo iban logrando. «Los montes están libres de error—exclamaba con hipérbole repleta de optimismo Teodoreto de Ciro—, pues, en vez de los altares paganos y la impostura de otros tiempos [135], los coros de ascetas tienen allí su morada y cantan las alabanzas del Crucificado, de su Padre y del Espíritu Santo» [136]. Las ermitas y monasterios que se fundaban en la soledad representaban un avance del cristianismo en la conquista del mundo y un retroceso de las fuerzas infernales. Teodoreto cita algunos casos concretos de solitarios que instalaron su residencia sobre el emplazamiento de santuarios paganos desafectados [137], evidentemente con esta intención.

Un tercer servicio insigne que no pudieron menos de prestar a sus prójimos los monjes fieles a su vocación fue el del buen ejemplo, de su testimonio cristiano. Testimonio bifronte, mira por un lado especialmente a la gran familia cristiana, y por otro, a la muchedumbre infinitamente mayor de los no cristianos. Tal vez ningún personaje haya hablado y escrito tanto sobre este aspecto del monacato primitivo como San Juan Crisóstomo, para quien los monjes son «lumbreras de la tierra», «lámparas que alumbran a todo el mundo», «faros» que guían a los que navegan por el mar proceloso de la vida. Como ya hemos tenido ocasión de ver, despliega a menudo el gran predicador ante su maravillado auditorio idílicos cuadros de la existencia monástica [138], con la intención de edificar a sus oyentes. Otros textos referentes al brillante ejemplo que estaban dando los solitarios y cenobitas de Lérins han sido aducidos en su correspondiente lugar [139]. Acumular otros testimonios sería prolijo y sin gran provecho. Lo que debemos intentar aquí es un breve análisis de los principales aspectos de este importantísimo servicio de edificación que prestó a sus contemporáneos el monacato primitivo.

Hay que aclarar un punto. Hemos visto cómo San Agustín aludía en cierto pasaje a la utilidad que reportaba la Iglesia de los ejemplos de los monjes, más concretamente de los ermitaños, «que se ocultan a nuestra vista» [140]. La idea parece un tanto paradójica. Uno puede preguntarse, en efecto, cómo pueden aprovechar a los hombres que viven en el mundo los buenos

135 Los lugares de culto de los dioses eran considerados como signos del imperio de Satán sobre el mundo.

136 *Graecarum affectionum curatio* 9,29: CS 57,344-345.

137 Referencias en P. Canivet, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, en *Théologie...* p.246.

138 Véase arriba, p.150-151.

139 Véase arriba, p.253ss.

140 Véase arriba, p.353.

ejemplos de otros hombres que viven lejos, escondidos en la soledad del desierto o tras los muros de un cenobio. Escuchemos a San Euquerio de Lyón: «Los ermitaños—viene a decir—ejercen el apostolado del ejemplo porque, al dejar el mundo y el humano consorcio, desean ardientemente esconderse, pero no pueden esconder su mérito». «Pienso—añade el santo—que cuanto más se interioriza su vida, tanto más resalta la gloria de Dios». De este modo, cual luz puesta en «el candelabro del desierto», la vida del ermitaño «brilla por el mundo entero» [141]. Sin pretenderlo, claro es. De la lectura de las fuentes antiguas se desprende claramente que los monjes auténticos nunca se esforzaron en «testimoniar»; lo hubieran considerado como presunción y orgullo, tal vez incluso como fariseísmo. Ellos se contentaban humildemente con no escandalizar. Era así como de hecho «testimoniaban». Los textos que acabamos de leer nos permiten vislumbrar que, si existe un testimonio propiamente monástico, éste se realiza más bien por la ausencia que por la presencia. El ermitaño, que gran parte del monacato antiguo consideró como el monje por excelencia, da testimonio por el solo hecho de serlo. Su renuncia total y radical al mundo y a la compañía de los hombres atestigua ante la faz del mundo la trascendencia de Dios, el valor de las realidades espirituales, las exigencias de un amor que pide al hombre no sólo cuanto tiene, sino también todo lo que es.

Otro punto muy notable es el carácter marcadamente escatológico de este testimonio. La vocación monástica señala la dirección de la historia humana, prefigura de algún modo la vida de la Jerusalén celeste. Al practicar el total desprendimiento de lo temporal para entregarse a lo espiritual y divino, los monjes, según la feliz expresión de A. Vööbus al resumir el pensamiento de los autores sirios de la antigüedad, se convierten en «la encarnación de la misma eternidad» [142]. Son seres privilegiados que, ya «antes de la resurrección, gozan de sus frutos» [143]. De este modo salvaguardó el monacato primitivo, ante la Iglesia y la sociedad, el sentido escatológico de la vocación cristiana. «¿Veis—preguntaba retóricamente San Juan Crisóstomo a quienes escuchaban su homilía—hasta qué punto nos son útiles estos extranjeros y viajeros, estos ciudadanos del desierto, o mejor, estos ciudadanos del cielo? Nosotros somos extranjeros con relación al cielo; ellos, al contrario» [144].

Sin embargo, se pueden considerar en el testimonio del mo-

141 *De laude heremi* 36: CSEL 31,190.
142 *History...*, t.2 p.318.
143 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.70,3.
144 Ibid., 55,6.

nacato antiguo otros aspectos menos orientados al futuro escatológico y más de acuerdo con el presente de la Iglesia militante. Si la lucha contra el demonio fue, como acabamos de ver, uno de los principales empeños del monje y uno de los insignes servicios que prestó a la humanidad, esta guerra sin cuartel constituye asimismo un ejemplo que daba a todos los cristianos, obligados igualmente a combatir y vencer al enemigo en orden a ensanchar las fronteras del reino de Dios. Otro aspecto: la vida del monje, que se consume en el esfuerzo por poner en práctica las enseñanzas del Evangelio, ofrece a los que no pertenecen a la Iglesia un hermoso testimonio de lo que son los verdaderos cristianos [145], y a todos, cristianos o no, una prueba de la realidad de la salvación universal y de la posibilidad de practicar la virtud con el auxilio de la divina gracia, un signo de la santidad de la Iglesia, un ejemplo de lo que es «el reino de Cristo en todo su esplendor» [146].

Huelga añadir que, desde este punto de vista, los máximos servicios prestados a la humanidad por el monacato primitivo son debidos a sus miembros más perfectos, a los santos monjes. Sólo en los santos, en efecto, adquiere la intercesión, la protección contra el enemigo y el testimonio cristiano su plena realidad y eficacia. La práctica fiel del ascetismo cristiano conduce al monje hasta la amistad de Dios, que le permite hablar con él con entera libertad y confianza, y se convierte así en abogado de todo el género humano. Habiendo suprimido en sí mismo todo imperio diabólico, es capaz de arrojar al demonio de los cuerpos y las almas de sus semejantes. Dechado de perfección evangélica, su vida se convierte en un testimonio que los hombres no pueden recusar. Innumerables son los textos que contienen tales ideas. Cuando Teodoreto de Ciro decía a un insigne anacoreta: «Cuídate, padre, por todos nosotros, pues consideramos tu salud como nuestra salvación: no sólo te ofreces a nuestra mirada como un perfecto modelo de edificación, sino también nos defiendes con tus oraciones y nos obtienes la benevolencia divina», expresaba sus propios sentimientos y la convicción profunda del pueblo cristiano. Estando esperando su muerte de un momento a otro, «toda la población lloraba», diciendo: «¡Oh Dios!, es él quien nos da el pan y el agua, y gracias a él todo nuestro pueblo está a salvo; si le pasa alguna cosa, vamos a morir todos con él» [147]. Incluso los emperadores abundaban en tales ideas. Se refiere, por

[145] Véase, por ejemplo, SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* 19,6: MG 35,1062.
[146] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.8,4.
[147] *Historia religiosa* 21.

ejemplo, que León I dijo al estilita San Daniel: «No te mates en seguida; nos has sido dado por Dios para nuestro provecho» [148]. Recordemos el impacto que causó en Egipto y en todo el orbe cristiano la gran figura carismática de San Antonio y lo que esperaban de él sus contemporáneos; pensemos en la popularidad y el influjo, a veces enorme, alcanzados por «hombres de Dios» como el primer estilita, San Simeón, y los que siguieron su ejemplo y vivieron en lo alto de una columna, en varones como Juan de Licópolis, Julián Saba, San Severino y tantos otros. De tales atletas de la vida cristiana, gigantes de la caridad y de la contemplación, testigos de Dios, portadores del Espíritu y de sus carismas, tienen necesidad tanto la Iglesia como el género humano, y el monacato puede y debe proporcionárselos. Bien lo veía el insigne anacoreta San Ammonas, quien escribía una vez a sus discípulos: «Ruego noche y día para que lleguéis a esta medida y conozcáis las incalculables riquezas de Cristo. Pocos son los que llegaron a tal perfección. Pero éstos, poseedores de las grandes promesas del Hijo, reciben carismas y son provechosos a la humanidad. Todas las generaciones tienen necesidad de tal clase de hombres que han llegado a esta medida, a fin de que cada uno de ellos sirva de ejemplo a sus contemporáneos» [149].

Los grandes monjes a quienes alude Ammonas ejercían en la humanidad una función profética de incalculable alcance. Llenos de caridad, acogían a todos sus visitantes con simpatía y hacían todo lo posible para ayudarlos en sus necesidades: «Antonio era como un médico que Dios había dado a Egipto. ¿Quién acudió a él triste y no regresó alegre? ¿Quién se presentó llorando por sus difuntos y no abandonó en seguida el duelo? ¿Quién llegó colérico y no cambió su irritación en amistad? ¿Qué pobre, muerto de cansancio, se encontró con él y no concibió, gracias a sus palabras y a su presencia, el menosprecio de las riquezas y el consuelo de su pobreza? ¿Qué monje descorazonado no se volvió más animoso después de verlo? ¿Qué joven venido al monte contempló a Antonio y no abandonó en seguida los placeres para amar la templanza? ¿Quién vino alguna vez a él acosado de tentaciones del diablo y no halló descanso?» [150]

De este modo contribuyeron grandemente los monjes antiguos a la edificación de la Iglesia. También aprovecharon su influencia para defender a los oprimidos, reprender a los poderosos que abusaban de su posición social, exhortar a los

[148] *Vita Danielis* 28.
[149] Ammonas, *Ep.* 6,2: PO 10,583.
[150] *Vita Antonii* 87.

magistrados a cumplir con sus deberes. De San Simeón, primer estilita, se lee que «enviaba cartas al emperador, estimulaba el celo de los gobernantes por las cosas de Dios, incluso amonestaba a los pastores de las Iglesias para que tuvieran más cuidado de sus rebaños» [151]. Alejandro Acemeta era «extremadamente celoso y, arrastrado por su celo, reprendía a los magistrados por toda falta que hubiera llegado a su conocimiento», lo que le acarreó serios disgustos y aun el destierro [152]. Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. Citemos siquiera, para terminar, la intervención de los solitarios de la comarca de Antioquía con ocasión de la sedición del año 387, según la versión de San Juan Crisóstomo: «Todos huyeron. Pero los hombres que temían a Dios, los que habitaban los monasterios, no tuvieron miedo de acudir... Sabían que era una de las cargas y uno de los honores más gloriosos... Estos tienen por herencia la felicidad más pura, incluso cuando les sobreviene algún desastre; las cosas que parecen a los demás espantosas, a ellos les parecen deseables, pues conocen la meta de su carrera y el destino que les está reservado después de la presente vida. Y, sin embargo, aunque vivan con esta sabiduría y estos sentimientos, no dejan de tomar parte en el dolor ajeno, sacando de esta compasión los frutos más saludables» [153].

Parece probable que, deseosos de ayudar mejor a sus semejantes, no pocos monjes se sintieran movidos a dejar la soledad y ejercitar su celo mediante un contacto personal con los hombres en ciudades y villas. Los había, sin duda, que se dejaban arrastrar por lo que juzgaban como impulsos de la caridad apostólica. No obstante, los maestros de la vida monástica los ponían en guardia contra los peligros de tal conducta. No todo el que quiere puede hacer bien a las almas. He aquí lo que decía San Ammonas a sus discípulos acerca de cómo debe desarrollarse lo que podríamos llamar el apostolado monástico: «Los padres llevaban vida solitaria, tanto Elías Tesbita como Juan [Bautista]. No penséis que fueron varones justos porque obraron la justicia entre los hombres, sino que primero vivieron en el gran silencio y por eso recibieron la energía de Dios que habitara en ellos. Y sólo entonces los envió Dios a los hombres, cuando hubieron alcanzado todas las virtudes, para que fuesen administradores de Dios y sanaran sus enfermedades. Eran, en efecto, médicos de almas que podían curar sus flaquezas. A este fin son arrancados del silencio y enviados a los hombres; pero sólo son enviados

151 *Historia religiosa* 26.
152 *Vita Hypatii* 57.
153 San Juan Crisóstomo, *Ad populum Antiochenum* hom.18,4: MG 49,186.

cuando todas sus propias enfermedades han sido curadas. Pues no es posible que un alma sea enviada a los hombres para edificarlos mientras tenga algunas imperfecciones. Los que van [a los hombres] antes de alcanzar la perfección, van por su propia voluntad, no por la voluntad de Dios. De los tales dice Dios como reprochándoselo: 'Yo no los enviaba, y ellos corrían'... [154]. Aquellos a quienes Dios envía no abandonan el silencio de buen grado, pues saben que fue en el silencio donde adquirieron la energía divina» [155].

Según esto, para que el monje desarrolle una acción apostólica legítima y fructífera, es necesario que haya alcanzado la santidad y haya recibido una especial comunicación del Espíritu; y aun así, el solitario no deja de buena gana su «silencio» para volver a los hombres bajo el impulso de la gracia. Otras formas monásticas, en particular el monacato urbano, no fueron tan estrictas en este punto como el monacato del desierto. No podemos pensar, en efecto, que todos los numerosos monjes que ejercieron un ministerio apostólico, pastoral o misional, hubieran alcanzado la cumbre de la perfección evangélica.

Escribir la historia de la acción pastoral y las empresas misioneras de una parte no despreciable del monacato primitivo sería una labor demasiado larga y difícil; pero debemos señalar aquí tan importante servicio prestado por los monjes antiguos. Es verdad que tal suerte de actividades no deriva de la naturaleza misma de la vida monástica; más aún, hay que admitir que, hasta cierto punto por lo menos, le es contraria. No se ve, por ejemplo, cómo puede compaginarse con la separación del mundo, el silencio y, en general, el espíritu de recolección propio del monacato. Por eso no es de admirar que lo que hoy entendemos por «apostolado» haya tenido siempre entre los monjes decididos adversarios. Sin embargo, hombres que, como San Juan Crisóstomo, estaban llenos de celo por la salvación de las almas, no dudaron jamás, ante la abundancia de la mies y la escasez de buenos operarios, en movilizar las importantes reservas monásticas en cuanto pudieron. Y no sólo defendieron que la labor apostólica y misional no era contraria al ascetismo del monje, sino también hicieron hincapié en que éste no podía lícitamente desoír la voz de la Iglesia cuando le pedía su colaboración en el gran negocio de implantar el Evangelio en el mundo entero [156].

154 Jer 23,21.
155 AMMONAS, *Ep.* 12,2: PO 10,604-605.
156 Para todo esto, véase arriba, p.152-153. Cf. p.52.

Puesto que, al igual que los apóstoles, los monjes lo habían abandonado todo para seguir a Cristo, a Juan Crisóstomo le parecía completamente normal confiarles las tareas apostólicas más arduas en Persia, Armenia y Fenicia.

No sólo fue la voz de los pastores la que lanzó a los monjes al campo del apostolado. A veces el ímpetu misionero nacía espontáneamente en los solitarios y aun en comunidades enteras de cenobitas. Un ejemplo entre muchos nos lo proporcionan los grandes monasterios de la llanura de Dana: gracias a ellos, el cristianismo fue difundiéndose y arraigando en la región, al propio tiempo que desaparecían los signos exteriores de la vieja civilización pagana [157]. Otro ejemplo: una carta privada, cuya fecha aproximada sitúan los expertos en el siglo III o principios del IV—es el documento original más antiguo que nos hable de los monjes de Egipto—, nos descubre una comunidad monástica bien constituida que se dedicaba a preparar a cuantos deseaban abrazar la fe cristiana para la recepción de los sacramentos [158]. Nos consta que numerosos monjes de Siria y Palestina se hicieron misioneros entre los paganos, en su mayor parte sin mandato alguno de la Iglesia, por puro celo apostólico, como San Hilarión y sus compañeros en los alrededores de Gaza. Lo mismo se ve en la *Vida de San Hipacio:* apenas se enteraba el santo de que las gentes de Bitinia adoraban un árbol determinado, acudía con sus monjes, cortaban el árbol y a continuación lo quemaban; «así las gentes se hacían poco a poco cristianas» [159]. El mismo documento nos informa de que el padre espiritual de Hipacio, el santo archimandrita Jonás, «había civilizado la Tracia de este modo y cristianizado a sus habitantes» [160]. Es cierto que tales noticias parecen demasiado sumarias, pero atestiguan bien el celo misionero de aquellos santos monjes. A principios del siglo V—en Egipto ya a fines del IV—consta la existencia de una cura pastoral mejor organizada ejercida por los monjes, especialmente en los países paganos que confinaban con las regiones que ellos habitaban. Para el Occidente debemos recordar dos ejemplos insignes: el caso de San Severino, que conquistó el título de «apóstol del Nórico», y la gran obra pastoral y misionera del monacato celta, cuyos comienzos hay que situar a fines de la época que nos ocupa en la presente obra.

157 *Historia religiosa* 4. Cf. G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord* t.1 (París 1953) p.103-108.
158 Véase M. T. CAVASSINI, *Lettere cristiane...* p.272.
159 *Vita Hypatii* 30.
160 Ibid.

En suma, los monasterios antiguos, y aun solitarios independientes, desarrollaron, por la fuerza misma de las cosas, una amplia actividad apostólica, por lo común no sacramental ni ministerial, sino puramente espiritual. Esto es, los monjes actuaron, no en calidad de clérigos, sino de «hombres de Dios». Su acción emanaba de su espiritualidad. Los impulsaba a ella la necesidad de las almas, cuando no la voluntad de los obispos. Es natural que esta irradiación fuera más intensa en los monasterios urbanos o situados cerca de núcleos de población. Pero también el monacato del desierto, sin excluir a los anacoretas, se vio frecuentado por gentes ansiosas de luz, de perdón, de paz.

Hay que reconocer, con todo, que la gente acudía a los monjes más a menudo en busca de ayuda material: la salud de sus cuerpos enfermos, el remedio de sus apuros económicos, la protección contra sus opresores, etc. Se sabía por experiencia que en eremitorios y monasterios se practicaba con largueza la virtud de la caridad. Imitadores de la pobreza y desnudez de Cristo, los monjes se desprendían fácilmente de todo en favor de quienes lo necesitaban. Practicaban a fondo las obras de misericordia. Y así su hospitalidad se hizo legendaria; la limosna, fruto del propio trabajo, era considerada como regla inviolable. En sus poéticos sumarios de la «verdadera filosofía» no omite San Juan Crisóstomo este dato importante: Los monjes «tratan familiarmente con mendigos y mutilados, y de tales comensales están llenas sus mesas... Y uno cura las heridas de un mutilado; otro va guiando a un ciego de la mano; otro lleva a cuestas a un inválido de piernas» [161]. Tanto las grandes comunidades como los personajes monásticos influyentes se sentían obligados a cuidar muy especialmente de los pobres y necesitados, como si su suerte les hubiera sido confiada. Recordemos las barcazas cargadas de víveres enviados a los pobres por la *koinonia* de San Pacomio, que surcaban el Nilo desde la Tebaida hasta Alejandría u otras remotas regiones. Piénsese en el trabajo que se tomaba el archimandrita Jonás viajando a Constantinopla a fin de que le concedieran víveres para los pobres de Tracia [162]; en el importante programa de asistencia social desarrollado por Shenute de Atripé, o en el que llevó a cabo San Severino en el Nórico; en la firmeza con que San Basilio hace hincapié en la estricta obligación que tiene el monje de trabajar a fin de cumplir con el precepto de la caridad: asistir a los pobres, agasajar

[161] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.72,4.
[162] *Vita Hypatii* 6.

al peregrino y cuidar a los enfermos. Decididamente, hay que reconocer que, si los monjes antiguos pusieron toda su atención en la observancia del primer y más grande de los mandamientos: amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, no se puede decir en modo alguno que descuidaran el cumplimiento del segundo precepto. Amaron de verdad a sus prójimos.

Antes de cerrar este capítulo no se puede dejar de mencionar, por lo menos, entre los servicios de los monjes al «mundo exterior», y en particular a la Iglesia, dos series de personajes o personajillos que militaron en las filas monásticas: los monjes-obispos y los monjes-escritores.

Es imposible hacer un cálculo, ni siquiera aproximado, del número de pastores de almas que eremitorios y monasterios proporcionaron a las sedes episcopales: nuestras fuentes están muy lejos de cubrir todo el mundo cristiano de la época tanto desde el punto de vista geográfico como del cronológico, e incluso se duda de algunos obispos célebres si habían sido monjes o no. Con todo, existen fuertes razones para pensar que en Oriente fueron cada vez más numerosos, y que en Occidente, sobre todo en algunas regiones, no escasearon. Lo que sí consta mucho mejor es la excelente calidad de muchos de estos prelados. Entre las primerísimas figuras de Santos Padres que ocuparon sedes episcopales, San Basilio, San Gregorio de Nacianzo, San Gregorio de Nisa, San Juan Crisóstomo y San Agustín habían vestido el hábito monástico, y, cuando abandonaron su retiro, llamados a apacentar la grey de Cristo, no desmintieron en nada su procedencia. No vamos a discutir aquí sus méritos, ni cuáles de ellos eran debidos especialmente a su condición de monjes; pero no parece dudoso que la práctica del ascetismo en la soledad y el silencio debió de marcar fuertemente su personalidad moral y religiosa. Y, junto a los grandes hombres mencionados, podrían aducirse muchos más que fueron por lo menos santos obispos, espejo de virtudes y celosos del bien de las almas, como Serapión de Thmuis, Epifanio de Salamina, Teodoreto de Ciro, Alipio de Tagaste, Honorato e Hilario de Arlés, etc. Cierto que, según la justa apreciación de San Juan Crisóstomo, no es la profesión monástica un título suficiente para recibir el sacerdocio, pues la cura pastoral requiere de quien la ejerce cualidades específicas que no se adquieren precisamente en los monasterios o en las ermitas; pero—siempre según el Crisóstomo—el sacerdocio pide también de lo que recibe todas las cualidades propias del monje: pureza de vida, dominio propio, austeridad, santidad.

Los monjes-obispos de la época confirmaron generalmente, y a veces por modo brillantísimo, la conclusión de San Juan Crisóstomo: los monjes no deben ser excluidos por principio de la cura pastoral [163].

Hemos empezado el presente capítulo hablando del «primado de los simples». Hemos visto que las primeras generaciones monásticas poseyeron por lo general muy poca o ninguna cultura, que manifestaron a menudo una indudable hostilidad a la ciencia profana y sagrada. Sin embargo, las cosas fueron cambiando poco a poco. Hombres bien formados en las mejores escuelas de su tiempo, como Basilio, Gregorio de Nacianzo, Evagrio Póntico, Jerónimo, Agustín y algunos otros, abrazaron la vida monástica. Esto fue decisivo. En algunos círculos se empezaron a cultivar las letras. Ciertos monasterios, como algunos de Persia y Armenia, incluso abrieron escuelas para muchachos que no estaban destinados a ser monjes. Ya en el siglo IV, algunos ermitaños y cenobitas empiezan a figurar entre los escritores eclesiásticos. Fueron ellos quienes «crearon un nuevo tipo literario: reglas monásticas, tratados ascéticos, colecciones de sentencias espirituales de los padres del desierto, escritos hagiográficos y edificantes, sermones y cartas. Bien pronto dejaron también de limitarse a trabajos que reflejaran únicamente los ideales de la vida espiritual. Compusieron ensayos muy eruditos de elevado valor teológico e histórico» [164].

En las historias de la literatura cristiana y en los manuales de patrología podrá hallarse toda la información apetecible sobre los monjes escritores que florecieron en los siglos IV y V. Nos limitaremos aquí a considerar brevemente la aportación más original y específicamente monástica al tesoro doctrinal de la Iglesia de aquel tiempo y de todos los tiempos. El monacato primitivo recorrió innumerables veces el camino de la perfección cristiana, tantas veces cuantos fueron los monjes que se mantuvieron fieles a su vocación a la santidad hasta el fin. Los padres del yermo crearon la vida religiosa no fundándose en teorías preconcebidas, sino con su vida de simple, práctico, robusto e integral cristianismo. A su lado, otros monjes, enamorados del mismo ideal y poseedores de una formación literaria más o menos completa, recogieron cuidadosamente las luces y las experiencias que aquellos héroes del ascetismo iban conquistando día a día en la ardua frontera que media entre este mundo presente y el del más allá. Y luego de razonarlas,

[163] *De sacerdotio* 6,7 y 8: MG 48,683-684.
[164] J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.152.

confrontarlas con las Escrituras y con la doctrina tradicional de la Iglesia, y enriquecerlas con sus propios descubrimientos, las codificaron, por así decirlo, en tratados más o menos sistemáticos, cuya lectura todavía nos maravilla por su profundidad, penetración y sutiles análisis psicológicos, o simplemente nos la transmitieron de un modo libérrimo, sin el menor rastro de sistematización. Esta profundización, a la par teórica y práctica, de la espiritualidad cristiana que llevó a cabo el monacato primitivo, es de tal categoría, que marcó para siempre la doctrina ascético-mística de la Iglesia [165].

[165] La exposición del pensamiento de los monjes antiguos sobre la vida espiritual es el objeto del segundo volumen de la presente obra.

PARTE SEGUNDA

LA ESPIRITUALIDAD

CAPÍTULO I

NATURALEZA Y GENESIS DE LA ESPIRITUALIDAD MONASTICA

¿Existe una espiritualidad monástica?

Una cuestión preliminar insoslayable sale al paso a quienquiera se interesa por la espiritualidad de los monjes: la de su existencia misma. La pregunta se formula simplemente de este modo: ¿Puede hablarse propiamente de una espiritualidad monástica?

Es indiscutible que los padres del yermo: San Basilio, Evagrio Póntico, Casiano, cualquiera de los monjes antiguos, doctos o iletrados, orientales u occidentales, se hubieran sorprendido y extrañado de habérseles formulado esta pregunta. Ellos no se consideraban, en modo alguno, miembros de una secta gnóstica; no se ufanaban de una ciencia secreta, de una salvación reservada sólo a los iniciados. No pretendían realizar absolutamente nada que no estuviera dentro de la línea del más puro cristianismo. En realidad, sólo aspiraban a ser cristianos de verdad. Tomaban muy en serio el impar negocio de la salvación, de la santificación. Querían poner en práctica, a toda costa, las consignas de Jesús de imitarle, de tomar su cruz y seguirle, de ser perfectos como el Padre celestial es perfecto. Se esforzaban en realizar la unión con Dios por medio de la oración incesante; lo que no era una invención suya, sino una recomendación del mismo Cristo a sus discípulos y de San Pablo a los fieles de Tesalónica, que no eran precisamente monjes. Los grandes padres, legisladores y teóricos de la vida monástica en sus orígenes y primer desarrollo, por mucho que estimaran su profesión, nunca indicaron a sus discípulos otro objetivo de santidad que el señalado a todos los cristianos por la Iglesia, ni recomendaron otro camino para llegar a él que el del Evangelio. Sin duda, lo que empujaba a los monjes a la adquisición de las virtudes y la santidad era el bautismo que habían recibido, pues su profesión no era más que una ratificación consciente de las promesas bautismales. Los verdaderos monjes, en una palabra, habían adoptado su peculiar género de vida con el solo fin de responder mejor a la obligación impuesta a todo seguidor de Cristo de llegar a la santidad mediante el cumplimiento de los dos grandes

preceptos que encierran todos los demás: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo» [1].

Con razón, pues, han insistido los modernos tratadistas de la vida monástica en verdades tan elementales, pero que, por desgracia, habían sido olvidadas en tiempos no demasiado distantes de los nuestros. Así, por ejemplo, según Gasquet, la vida monástica no es «nada más que la vida cristiana de los consejos evangélicos, concebida en toda su simplicidad y perfección» [2]. A. Stolz, en un libro que marcó nuevos rumbos a la espiritualidad moderna, advierte que «el monje tiende a la misma perfección que el cristiano que vive en el mundo también quiere conseguir», y que «la vida monástica no es de por sí una garantía para llegar a la santidad, ni tampoco produce una perfección distinta del ideal del cristiano ordinario» [3]. «La vocación del monje»—escribe L. Bouyer—«no es otra cosa que la vocación del cristiano... Todo aquel que se ha revestido de Cristo, ha oído la llamada de buscar a Dios» [4]. Y en otro lugar insiste: la «primera» de las constantes que deben subrayarse en la literatura cristiana antigua, es que «el monje primitivo no aparece en modo alguno como una suerte de especialista; su vocación no es una vocación particular, considerada por él mismo o por los otros como más o menos excepcional. El monje no es más que un cristiano y, más precisamente, un laico piadoso que se limita a adoptar los medios más radicales para que su cristianismo sea integral» [5].

Citas de tal clase podrían multiplicarse indefinidamente [6]. Excelentes conocedores de las fuentes monásticas antiguas justifican, con tales afirmaciones, la pregunta que nos hemos formulado acerca de la existencia de una espiritualidad monástica propiamente dicha.

Monacato y cristianismo

Una atenta lectura de los textos antiguos conduce infaliblemente a las siguientes conclusiones:

No hallamos en ellos nada que dé pie a pensar que los monjes—a excepción de unos pocos excéntricos—se consideraran como seres superiores, muy por encima de los demás

[1] Lc 10,27.
[2] Cardenal Gasquet, *Sketch of Monastic History*, publicado como introducción a la versión inglesa de la obra de Montalembert, *Monks of the West* t.1 (Londres 1895) p.XI.
[3] *L'ascesi cristiana* (Brescia 1943) p.47.
[4] *Le sens de la vie monastique* (Turnhout 1950) p.7.
[5] *La spiritualité...* p.384-385.
[6] Véase especialmente I. Hausherr, *Spiritualité monastique et unité chrétienne: Il monachesimo orientale* p.17-27.

cristianos. Más bien abundan los argumentos que prueban todo lo contrario.

El mismo vocabulario usado comúnmente entre ellos presenta indicios reveladores. Desde los primeros días de la Iglesia, los cristianos se dieron mutuamente el título de *adelphós* o *frater*, en el sentido de «hermano en Cristo»; lo atestiguan abundantemente el Nuevo Testamento y los textos cristianos primitivos. Los monjes dieron nuevo brillo a nombres tan expresivos. A lo que parece, ya desde los albores del monacato, el vocablo «hermano» fue sinónimo de «monje», de tal manera que en algunos textos específicamente monásticos sólo aparece el primero [7].

Algo parecido sucedió con el nombre «santo». Aplicado antiguamente a todos los fieles, en los siglos IV y V pasó a designar a personas virtuosas que aún vivían; muchos autores lo usaron preferentemente refiriéndose a los monjes, e inclusive como sinónimo de «monje» [8].

Finalmente, hemos de recordar a este respecto que San Basilio rechaza el sustantivo *monachós* y designa a los monjes con el simple nombre de «cristianos». Al obrar así, obedece sin duda a razones del momento; pero en el fondo descubrimos una convicción profunda: el Santo «no quiere considerar a sus hermanos en el ascetismo sino como a cristianos lógicos consigo mismos» [9]. En realidad, como se ha escrito, este proceder está enteramente de acuerdo con la ascesis monástica del gran obispo de Cesarea, que «no hace más que continuar y coronar el ascetismo cristiano que se impone a todos los bautizados», y «está rigurosamente fundamentado sobre la doctrina que debe iluminar y guiar a todos los seguidores del Evangelio». Para Basilio, «el monje es el cristiano auténtico y generoso, el cristiano que se esfuerza en vivir plenamente el cristianismo» [10].

Otro argumento nos lo proporcionan los llamados «temas espirituales», las imágenes y analogías usadas por los autores antiguos para expresar de alguna manera la íntima naturaleza de la vida monástica. En efecto, todos estos temas, sin excepción alguna, los heredaron los monjes de la vieja tradición cristiana. Así, la terminología del estadio ya había sido aplicada metafóricamente por San Pablo y los antiguos escritores cristianos al esfuerzo que debe hacer todo bautizado si desea ir al cielo; y, antes que el monje, el mártir era considerado como

7 L. Th. A. Lorié, *Spiritual Terminology*... p.38-40.
8 Cf. ibid., p.88-89; G. M. Colombás, *El concepto*... p.315-316.
9 J. Gribomont, *Le monachisme au IV^e siècle*... p.413.
10 D. Amand, *L'ascèse*... p.12. Cf. W. K. L. Clarke, *St. Basil*... p.75.

el atleta de Dios [11]. Por lo que toca a otro tema muy común en las fuentes monásticas, el de la *militia spiritualis*—la guerra contra el demonio—aparece igualmente a menudo y con marcado relieve en el Nuevo Testamento; la expresión *miles Christi* se halla ya en San Pablo [12], y antes que se aplicara a los monjes, se había aplicado a todos los cristianos, especialmente a los mártires, los confesores y los ascetas [13]. Y lo mismo hay que decir de las hermosas imágenes del «paraíso», la «vida angélica» y el «martirio espiritual», con las que tantas veces tropezamos en la antigua literatura monástica [14]. Todo nos conduce al mismo término: la vocación del monje no es una vocación excepcional, sino que es la vocación misma del bautizado. Si, como veremos, se ha escrito repetidamente que la profesión monástica es «un segundo bautismo», no se ha pretendido afirmar otra cosa sino que en ella el monje ratificaba solemnemente las promesas bautismales por las que se incorporó a Cristo y a su Iglesia; como el martirio cruento, la profesión implicaba, según los antiguos, la experiencia del misterio de muerte y resurrección en que inmerge al neófito el sacramento de la iniciación cristiana.

Más aún, es interesante observar que los mismos monjes toman a veces como modelos a cristianos que viven en el mundo, mientras que en otras ocasiones un solitario pide a Dios que le revele quién es el monje más santo, y Dios le manifiesta que su servidor más aventajado no es precisamente un monje, sino un laico. Esto tiende a probar que en todos los estados hay almas que agradan al Señor, quien se complace, no en el género de vida que han abrazado, sino en su «sinceridad y disposiciones de espíritu, acompañadas de buenas obras» [15]. Mucho más a menudo, sin embargo, se complacen los Padres de la Iglesia en señalar a los monjes como modelos

[11] Para este tema cf. p.275-277; véase también E. E. Malone, *The Monk and the Martyr: Studies in Christian Antiquity* 12 (Washington 1960) 64-69.

[12] 2 Tim 2,3.

[13] Véase J. Auer, *Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes:* GuL 32 (1959) 340-350; A. Harnack, *Militia Christi* (Tubinga 1905); L. Hofmann, *Militia Christi. Ein Beitrag zur Lehre von den kirchlichen Ständen:* Triere theologische Zeitschrift 63 (1954) 76-92; H. Emonds, *Geistlicher Kriegsdienst: Heilige Überlieferung* (Münster 1938) 21-50. Cf. también p.231-234.

[14] Para los temas «paraíso» y «vida angélica», cf. G. M. Colombás, *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana* (Montserrat 1958); A. Lamy, *Bios angelikós:* Dieu vivant 7 (1946) 59-77; L. Bouyer, *Le sens...* p.43-68; U. Ranke-Heinemann, *Zum Ideal der Vita angelica im frühen Mönchtum:* GuL 29 (1956) 347-357; E. Von Severus, *Bios angelikós. Zum Verständnis des Mönchslebens als «Engelleben» in der christlichen Überlieferung:* LuM 21 (1957) 56-70; S. Frank, *Angelicós Bios. Begriffsanalystische und begriffsgeschichliche Untersuchung zum «Engelgleischen Leben» im frühen Mönchtum* (Münster 1964).

[15] *Historia monachorum* 16. No faltaron monjes que, por el mero hecho de serlo, se creyeron más perfectos que los demás cristianos; a combatir tales sentimientos se dirigen precisamente las anécdotas a que se alude en el texto. Pero esto no significa que consideraran el monacato como una gnosis superior al simple cristianismo; lo que pensaban era, ordinariamente, que, a diferencia de los monjes, el común de los fieles había degenerado de la santidad del cristianismo apostólico, como veremos en seguida.

de los demás fieles, lo que es exactamente lo mismo para nuestro propósito. Según San Juan Crisóstomo, todos los cristianos deben imitar a los monjes en la asidua meditación de las Escrituras, en la oración frecuente, en la sobriedad, en el comer y beber. Cuando sus oyentes objetaban que ellos no eran monjes, sino esposos y padres de familia, el famoso orador sagrado replicaba que San Pablo no escribió únicamente para los monjes, sino para todos los fieles, y que «el laico no tiene más que el monje sino la cohabitación con una mujer; en esto»—añadía—«consiste la diferencia; en lo demás está obligado a cumplir los mismos deberes que el monje» [16].

Sería excesiva ingenuidad creer que Juan Crisóstomo pretendía imponer a todos los cristianos un estilo de vida monástico [17]. No es éste su pensamiento. Cierto que el monacato influyó decisivamente en su concepción de la perfección cristiana; pero, para él, no se trata de un modelo que hay que copiar servilmente. En su predicación a los seglares no describe la vida monástica sino bajo los rasgos que ilustran el ideal evangélico. Estos rasgos son los que hay que copiar. Mas lo que le interesa sobre todo es subrayar la unidad profunda, esencial, de la espiritualidad cristiana. No hay una perfección reservada a los monjes; la única perfección evangélica es para todos los cristianos, monjes y laicos. Otros Padres, como San Basilio [18], enseñaron lo mismo. Todos los bautizados están obligados, según él, a cumplir minuciosamente todo lo contenido en el Evangelio y en los escritos apostólicos; llamó particularmente la atención de sus fieles sobre la necesidad de servir a los pobres con los propios bienes, orar incesantemente, leer con frecuencia la palabra de Dios, etc. Y a San Agustín, el gran doctor de la Iglesia latina, le parece normal que, en cierto sentido, todo cristiano sea monje; no «en el marco del mínimun jurídico de lo que es estrictamente necesario para ser cristiano, sino en el plano de lo mejor en eficacia de los medios» [19]. Una vez, por ejemplo, predicaba a sus fieles: «Abstengámonos, hermanos, de la posesión de cosa particular, y, si no podemos en la realidad, a lo menos por el afecto, y hagamos lugar al Señor» [20]. El inciso «a lo menos por el afecto» tiene todo el aspecto de una concesión hecha de mala gana. El ideal, lo que Agustín quisiera realmente, era que se desprendieran de toda posesión privada, para hacer lugar a Dios.

[16] *In Hebr.* hom.7,4: MG 63,68. Cf. J.-M. LEROUX, *Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome:* Théologie... p.156-158.
[17] Véase t.1 p.151.
[18] Véase t.1 p.202.
[19] M. VERHEIJEN, *Saint Augustin* p.211.
[20] *Enarratio in Ps.* 131,6: CC 40,1914.

De lo que precede se desprende ya bastante claro que los monjes no se distinguen de los otros cristianos más que en un plano meramente práctico: por una mayor generosidad en el servicio de Dios. Para ilustrar esta distinción de grado, no de especie, y al mismo tiempo definir y justificar el estado de vida que habían abrazado, los autores monásticos antiguos se sirvieron de varios temas y comparaciones. Tres de estos temas nos parecen especialmente ricos y expresivos: el de la «vida apostólica», el de «los justos y los perfectos» y el de la vida monástica considerada como «filosofía». Los tres temas aparecen con mucha frecuencia en la literatura cristiana antigua.

La «vida apostólica»

La expresión «vida apostólica» tuvo originariamente—y durante muchos siglos—un significado preciso [21]. Servía para designar la vida perfectamente cristiana que Jesús enseñó a sus discípulos más íntimos y compartió con ellos durante unos tres años. Más concretamente, denotaba la que llevaban los apóstoles con sus primeros discípulos inmediatamente después de Pentecostés [22].

La idea de modelar la propia existencia cristiana según este ideal se mantuvo siempre viva en el seno de la Iglesia, particularmente entre los cristianos que buscaban sinceramente la perfección del Evangelio. Así, según Clemente de Alejandría, el «verdadero gnóstico», esto es, el cristiano perfecto, se modela según el ejemplo de los apóstoles [23]. Al decir de Orígenes, los ascetas viven «vida apostólica» [24]. San Metodio de Olimpo considera el ascetismo cristiano como una institución apostólica [25]. «Vida apostólica» se había convertido en sinónimo de «vida de perfección». San Epifanio nos da a conocer la secta de los apostólicos, suerte de encratitas que condenaban el matrimonio y se empeñaban en imponer a todo el mundo su género de vida ascética; Epifanio, evidentemente, lo condena, pero concede gustoso, como monje que era, que llevar «vida apostólica» es vivir como asceta: casta y pobremente [26].

Este tema se convirtió en principio primordial del mona-

[21] Para este tema véase W. TUNINK, *The Apostolic Life:* American Benedictine Review 14 (1963) 516-530; M.-H. VICAIRE, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants (IVe-XIIIe siècles):* Tradition et spiritualité 2 (París 1963).

[22] Cf. Act 2,44-47; 4,32-35.

[23] *Stromata* 9,4.

[24] *In Evang. Matth.* 3.

[25] *Symposion* 10,2.

[26] *Panarion* haer.61.

cato cristiano desde sus mismos orígenes. Ya vimos cómo el recuerdo de la Iglesia primitiva influyó decisivamente en la vocación de San Antonio [27]. Evagrio Póntico fue, a decir de Paladio, un «varón que vivió según los apóstoles» [28], y el historiador Sócrates habla de la «vida apostólica» de los padres del yermo [29]. Pero, como es natural, fueron sobre todo los monjes cenobitas quienes acudieron al ejemplo de la primera comunidad de Jerusalén con tanta frecuencia e insistencia, que la «vida apostólica» aparece como el modelo para la fundación del monacato comunitario. En los escritos que nos legaron los cenobitas de la antigüedad se citan explícita o implícitamente a cada paso los textos de los Hechos: los primeros cristianos de Jerusalén «vivían unidos, teniendo todos los bienes en común, pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno» [30]; «la muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola...» [31].

El cenobitismo egipcio, aun el más primitivo, tuvo muy en cuenta esta imagen ideal. Se nos asegura que San Pacomio se había fijado como meta «la perfecta unidad, en el género de lo que está escrito en los Hechos: tenían un corazón y un alma sola» [32]; y si no impuso en seguida a sus discípulos la vida común, fue porque «veía que aún no estaban dispuestos a unirse entre sí en comunidad perfecta, en el género de lo que está escrito en los Hechos acerca de los fieles» [33]. Pero más tarde, según leemos, San Antonio pudo saludar la obra de Pacomio como la aparición de la «vía apostólica» [34], y en una oración que el biógrafo pone en labios del mismo «padre del cenobitismo», éste habla a Dios de su «santa *koinonía*, que fue preestablecida por nuestros padres los santos apóstoles» [35]. Los discípulos y sucesores de Pacomio abundan en los mismos sentimientos. Así, por ejemplo, dice Teodoro: «Es una gracia de Dios... que apareciera sobre la tierra la santa *koinonía*, por la que ha dado a conocer la vida apostólica a los hombres que desean parecerse a la imagen de los apóstoles ante el Señor de todos» [36]. Shenute, el rígido archimandrita del Monas-

[27] *Vita Antonii* 2.
[28] *Historia lausiaca* 38.
[29] *Historia ecclesiastica* 4,23.
[30] Act 2,44-45.
[31] Act 4,34.
[32] *Vies coptes* 3.
[33] Ibid., p.65.
[34] Ibid., p.269; cf. p.323.
[35] Ibid., p.186.
[36] *Catechesis:* CSCO 160 p.38. La «vida apostólica» se describe aquí como una existencia pobre y dedicada a la imitación de Cristo, esto es, se la considera como sinónimo de vida de perfección. San Orsiesio, en cambio, establece una relación entre la *koinonía* pacomiana

terio Blanco, no deja de aludir al tema en sus catequesis, y su discípulo, sucesor y biógrafo, el archimandrita Besa, escribe que los padres de la vida monástica establecieron normas y leyes para que los hermanos, libres de todo cuidado, pudieran servir a Dios practicando lo que está escrito: «Ninguno tenía por propio cosa alguna, antes todo lo tenían en común» [37].

Ya hemos visto cómo, para San Basilio, el ideal cenobítico consistía esencialmente en un retorno a la primitiva vida cristiana. Su nostalgia del fervor de la Iglesia naciente marcó profundamente su obra monástica. Basilio «está como obsesionado por este ideal de unión de los corazones y las almas, de pobreza voluntaria, de fe alegre y enriquecida por los carismas del Espíritu» [38]. Desea absolutamente que las «hermandades» reproduzcan con fidelidad tales rasgos del cristianismo primigenio; cita muchas veces en sus obras ascéticas los versículos de los Hechos que nos los describen; quiere que, conforme a este modelo, los hermanos renuncien a toda propiedad personal y que se les provea de todo lo que necesiten. Rasgo típico de esta concepción basiliana del monacato como «vida apostólica» es su doctrina sobre los carismas: al igual que la Iglesia primitiva, la comunidad monástica está vivificada por los dones del Espíritu Santo, concedidos con liberalidad a sus diversos miembros y destinados a promover el bien común [39].

El tema de la «vida apostólica» halla un eco no menos entusiasta entre los cenobitas de Occidente. He aquí, por ejemplo, como se expresa San Jerónimo en una de sus pláticas a los monjes latinos de Belén:

> «Ved qué dulzura, qué delicia, convivir los hermanos unidos». Este salmo se acomoda perfectamente a cenobios y monasterios. También puede entenderse de las comunidades eclesiales, pero no se ve en ellas, a causa de la diversidad de designios, concordia tan grande. ¿Qué fraternidad existe en ellas? Uno se apresura a ir a su casa, otro al circo, otro está pensando en usuras hallándose aún en la iglesia. En el monasterio, por el contrario, como existe un solo propósito, hay también una sola alma... Dejamos a un hermano, y ¡ved cuántos hemos hallado! Mi hermano seglar—y lo que digo de mí, lo digo de cada uno—no me ama tanto a mí como a mis bienes. Pero los hermanos espirituales, que dejan sus propias posesiones, no ambicionan las ajenas. Es lo que leemos en los Hechos de los Apóstoles: «la muche-

y el ideal comunitario de la Iglesia de Jerusalén descrita en los Hechos de los Apóstoles (cf. *Liber S.P.N. Orsiesii* 50: Boon, p.142).

[37] *On Those Who Have Remounced Their Constancy*, traducción de K. H. Kuhn: CSCO 158,101. La cita es de Act 4,32. Para Shenute, véase, por ejemplo: *De vita monachorum* 23: CSCO 108,89-90.

[38] D. Amand, *L'ascèse*... p.432.

[39] Referencias en G. M. Colombás, *El concepto*... p.328.

dumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola». Y se dice que «todo lo tenían en común». Con razón todo lo tenían en común, pues en común poseían a Cristo» [40].

En el *Ordo monasterii* leemos esta afirmación rotunda y decidida: «Nadie reclame ninguna cosa como si fuera de su propiedad, tanto una prenda de vestir como cualquier otra cosa, pues decidimos vivir la vida apostólica» [41].

El promotor por excelencia de la «vida apostólica» en el monacato latino fue San Agustín. Cifra y compendio de su ideal cenobítico, las frases *anima una et cor unum, cor unum et anima una,* aparecen con mucha frecuencia en sus escritos, no sólo cuando tratan de los monjes, sino también con referencia a los clérigos de Hipona. Raras veces se expresa el gran Padre de la Iglesia con el fervor, el convencimiento y la exigencia que manifiesta al comentar este tema, que está muy presente, además, tanto en el ensayo de vida comunitaria de Tagaste como en la plasmación de ambos monasterios de Hipona. Su preferencia entusiasta por el cenobitismo le lleva a definir al monje—lo hemos visto—como el realizador del *cor unum et anima una* de los Hechos de los Apóstoles, en abierta contradicción con la verdadera etimología de *monachus* [42]. Tampoco puede ser más característico el comienzo de su *Regula ad servos Dei:*

«Estas son las reglas que prescribimos para que las observéis los que vivís en el monasterio. En primer lugar, aquello por lo que os habéis juntado en una comunidad: que viváis unánimes en una casa y tengáis una sola alma y un solo corazón para con Dios. Y no digáis que algo os pertenece en propiedad, sino que todo lo tengáis en común. Que vuestro prepósito distribuya alimentos y vestidos a cada uno de vosotros, no a todos lo mismo, pues no todos tenéis la misma salud corporal, sino a cada cual según sus necesidades. Así, en efecto, leéis en los Hechos de los Apóstoles que 'todo lo tenían en común' y 'a cada uno se le repartía según su necesidad'» [43].

Era, como se ve, muy general entre los monjes antiguos esta convicción: el género de vida que habían abrazado consistía simplemente en la restauración de la Iglesia apostólica, con todo su entusiasmo, su radicalismo evangélico, su desprendimiento de los bienes temporales y su búsqueda de la perfecta comunidad fraterna. Casiano va aún más lejos al definir el cenobitismo que florecía en Egipto como la continuación histórica de la vida comunitaria de los primeros fieles de Jerusalén bajo la dirección de los apóstoles. Tal es, en

[40] *Tractatus in ps.* 132,1: CC 78,276.
[41] *Ordo monasterii* 4: ed. D. DE BRUYNE: RBén 42 (1930) 319.
[42] Véase t.1 p.281-282.
[43] *Regula S. Augustini* 1,1-3.

efecto, la tesis defendida en la colación XVIII, que el autor monástico pone, como de costumbre, en boca de uno de los famosos padres del yermo, en este caso el abad Piamón. La vida de los primeros fieles—viene a decir—era perfecta, correspondía plenamente a las enseñanzas de Jesús y de sus apóstoles. Pero las cosas cambiaron notablemente cuando los gentiles empezaron a ingresar en la Iglesia cada vez en mayor número, y con ellos penetró la relajación, atestiguada por el concilio de Jerusalén, que autorizó a los cristianos, entre otras cosas, a conservar sus propios bienes. Sin embargo, no todos los fieles se dejaron llevar por las nuevas corrientes:

> «Aquellos en quienes se mantenía vivo el fervor de los apóstoles, acordándose de aquella perfección primera, abandonaron sus ciudades y el consorcio de los que creían lícita para sí y para la Iglesia de Dios una vida más relajada. Estableciéndose en los alrededores de las ciudades y en lugares apartados, se pusieron a practicar privadamente y por su propia cuenta las instituciones que habían sido establecidas por los apóstoles para toda la Iglesia. De esta suerte se formó la observancia peculiar de los discípulos que se habían separado del trato de los demás. Poco a poco, con el fluir del tiempo, se estableció una categoría separada de los demás fieles. Como se abstenían del matrimonio y de la compañía de sus padres y del estilo de vida que se lleva en el mundo, en razón de esta vida singular y solitaria fueron llamados monjes o *monazontes*. Y como se agrupaban en comunidades, se les llamó cenobitas, y sus celdas y moradas se llamaron cenobios. Este fue el único género de monjes en los tiempos más antiguos, el primero en cuanto a la cronología y a la gracia, y se conservó inviolable durante muchos años, hasta la época de los abades Pablo y Antonio. Sus vestigios perduran aún hoy día en los cenobios bien reglados» [44].

No vamos a discutir aquí el valor histórico—evidentemente nulo—de esta tesis; lo que nos interesa es averiguar lo que pretende Casiano al atribuir a los monjes cristianos tan remoto y esclarecido origen. Prescindiendo de otros puntos menos importantes, fijémonos en la gran idea que defiende. De su breve disquisición se deduce que los monjes no son en modo alguno novadores, antes bien, todo lo contrario: se esfuerzan, contra viento y marea, en permanecer fieles a la primitiva y más pura tradición de la Iglesia. No sólo reivindica para ellos la apostolicidad de su origen, sino que pretende que son los cristianos más auténticos al prolongar en sus monasterios la vida primigenia de la Iglesia, al procurar

[44] *Collationes* 18,5. Casiano, además, deduce la incomparable dignidad del monacato egipcio del hecho de haber sido fundado «desde los principios de la predicación apostólica». Piensa, en efecto, que los famosos terapeutas de que habla Filón en su *De vita contemplativa*, constituyeron de hecho la primera comunidad cristiana del país bajo la dirección del evangelista San Marcos. Los monjes de Egipto eran, según él, los continuadores de aquella primera comunidad apostólica. Véase un buen comentario de esta tesis en A. DE VOGÜÉ, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien*: Théologie... p.214-222.

mantenerse fieles a sus exigencias esenciales, como son la renuncia a todas las formas de posesión privada, la sumisión de la propia voluntad en la obediencia, la consagración de todo el ser a Dios en la continencia perfecta del cuerpo y la virginidad del corazón. No inventaron los monjes una gnosis extravagante, un cristianismo esotérico, pretendidamente más perfecto; antes bien, no hicieron más que perseverar en la perfección original de la comunidad apostólica, de la que habían degenerado los otros fieles, incluida una buena parte de la jerarquía. Su modo de vivir podía llamarse con toda verdad la «vida apostólica».

«Los justos» y «los perfectos»

No todos los fieles compartían los anhelos de los monjes de hacer revivir el cristianismo puro, íntegro, exclusivo y entusiasta de los primeros seguidores del Evangelio. Los tiempos heroicos habían terminado. Las persecuciones estaban a punto de cesar. Pronto dejaría el cristianismo de ser una religión proscrita. Los emperadores se llamarían cristianos. La paz y el reconocimiento de la Iglesia por el Estado romano tuvieron lamentables consecuencias para la segunda, pues se instalaron cómodamente en ella elementos de sinceridad por lo menos dudosa, mediocres, a veces indeseables. El nivel religioso y moral bajó automáticamente, y surgió el problema. Por mucho que los monjes se proclamaran simples cristianos, saltaba a la vista que no eran como los demás fieles. La contemplación, por una parte, de la patente indignidad moral de tantos miembros de la Iglesia, y, por otra, el espectáculo de la pureza de vida de tantos solitarios de las primeras generaciones, dio el siguiente resultado: estimaron y exaltaron muchos la vida monástica con tanto entusiasmo, que no parece claro hasta qué punto consideraron como verdaderos cristianos a los que permanecían en el mundo.

Para establecer una distinción neta entre los fieles según su diverso género de vida y salvaguardar al mismo tiempo su esencial unidad, se inventó una teoría particularmente estimada en las vastas regiones de habla siríaca. De acuerdo con esta tesis, la Iglesia de Cristo se compone de dos clases de miembros: «los justos» y «los perfectos».

Esta distinción, según todos los indicios, es de origen mesaliano, o, si se acepta la tesis según la cual el *Liber graduum* no es propiamente mesaliano, procede de ambientes más o menos emparentados con los euquitas. El *Liber graduum*, en efecto, trata muchas veces, explícita o implícitamente, de

este tema. Así, por ejemplo, leemos en cierto pasaje: «Quien toma la cruz y, con la recepción del Paráclito, llega a la perfección, ya no tiene nada que ver con las cosas visibles; el que, por el contrario, las ama, es justo y no perfecto, porque no renunció a las cosas visibles» [45]. Para el ignoto autor sirio, los que realmente cuentan son «los perfectos». «Los justos», esto es, los fieles que viven en el mundo y, prescindiendo de la perfección evangélica, llevan la vida normal de los hombres, son cristianos de segundo orden. De ellos dice, entre otras cosas: «Son hombres en los que hay algo de Dios y algo de Satanás; gracias a la parte de Espíritu Santo que hay en ellos, obran el bien... y..., por la parte de pecado, cometen el mal» [46]. Decididamente, tal teoría no puede proceder más que de círculos casi encratitas, ferozmente ascéticos y espiritualistas, que, para entenderse con la Iglesia, se esfuerzan por conceder un estatuto hasta cierto punto honorable a los cristianos que se obstinan en permanecer en el mundo.

J. Muyldermans editó un opúsculo en lengua siríaca bajo el nombre de Evagrio Póntico, que se titula precisamente *Los justos y los perfectos*. Redactado en forma gnómica, según la costumbre de Evagrio, ilustra bien el tema. He aquí, a guisa de ejemplo, algunas de sus sentencias particularmente expresivas:

> «Los justos no roban, no causan perjuicios, no cometen la injusticia, no exigen lo que no les corresponde; los perfectos nada poseen, no construyen, no plantan ni dejan herencia sobre la tierra, no trabajan para comer y vestir, sino que viven según la gracia, pobremente.
>
> Los justos dan de comer a los hambrientos, visten a los desnudos y con sus propios bienes y riquezas socorren a los necesitados; los perfectos dan de una vez sus fortunas a los pobres y menesterosos, toman su cruz y siguen espiritualmente a su Señor y le sirven en espíritu, amando a todos los hombres y rogando por ellos.
>
> Los justos poseen una u otra puerta del cielo y llaman a ella cinco veces al día. En cuanto a los perfectos, el cielo entero es una puerta [abierta] ante ellos, a través de la cual miran durante todo el día; ensalzan y glorifican a nuestro Señor, yendo en espíritu de alabanza en alabanza; contemplan a nuestro Señor en su corazón como en un espejo.
>
> Los justos están al lado de acá de la ciudad, que es la heredad de los perfectos; los perfectos están con nuestro Señor en el Edén y en la Jerusalén de arriba, puesto que le son semejantes.
>
> Los justos glorifican a Dios con temblor y evitan el mal; los perfectos comprenden la altura, la profundidad, la largura y la anchura con todos los santos que han alcanzado la perfección; comprendieron, vencieron y subieron a la Jerusalén de arriba.

[45] *Liber graduum* 3,7: PS 3,69.

[46] Ibid., 3,67: PS 3,67. En otro pasaje (3,12; p.71) leemos que los justos *sunt homines in quibus modicum ex Domino sit benedictionis exiguae (haec est portio illa minor, quae commistio ex Deo appellatur).*

Los perfectos llegan a Sión y a la Jerusalén celestial y al paraíso espiritual; los justos siguen con gran pena muy atrás y se hallan mucho más abajo que los perfectos» [47].

Filoxeno de Mabbug expone ampliamente sus ideas acerca de la situación del estado monástico con respecto a la justicia cristiana y a la perfección evangélica. El justo, según enseña, es justo por la justicia de la ley; el perfecto es perfecto por la justicia de Cristo. La justicia de la ley se practica con ayuda de los bienes de este mundo, sean materiales, morales o religiosos; la justicia de Cristo, en cambio, se practica con la propia persona. Los grados de la justicia de la ley son: 1) evitar el mal—no matar, no adulterar, no robar, etc.—; 2) hacer el bien—honrar a los padres, etc.—; 3) amar a Dios y al prójimo, según el precepto del Señor: «Amarás a Dios con todo tu corazón, y al prójimo como a ti mismo». Los grados de la justicia de Cristo son: 1) salir de la justicia de la ley con la correspondencia a la invitación de Cristo a vender los propios bienes y dar su producto a los pobres; 2) empezar a practicar la justicia de Cristo, esto es, la abstinencia y la castidad; 3) tomar la cruz y seguir al Señor [48]. Inspirándose tal vez en el *Liber graduum*, o simplemente recogiendo los sentimientos comunes en el ambiente monástico en que vivía, Filoxeno tiene expresiones muy enérgicas acerca de la imperfección radical de la vida en el mundo. Así escribe, por ejemplo: «No digo que los que están en el mundo no puedan justificarse, sino que digo que no es posible que lleguen a la perfección» [49]. Justicia y perfección se distinguen rigurosamente en sus escritos, y la imposibilidad de que los cristianos del mundo alcancen la perfección hay que tomarla en sentido absoluto. Justicia y perfección no se oponen violentamente, pero sí constituyen dos categorías absolutamente diferentes, dos estados contradictorios: en el primero, se pone el mundo al servicio de Dios; en el segundo, se renuncia totalmente al mundo por amor a Dios. «Mientras el hombre posea la riqueza humana, poca o mucha, no puede avanzar por el camino de la perfección, porque la riqueza... ata el espíritu y traba las ligeras alas de la inteligencia» [50]. Cierto que Cristo quisiera que todos los hombres imitaran su ejemplo y «avanzaran por el camino de los ángeles» [51]; pero como no todos son capaces de ello, concede la salvación asimismo a los «justos». ¿Qué

[47] J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca* (Lovaina 1952) p.144-145.
[48] Cf. *Homilías* 11: SC 44,297ss.
[49] Ibid., 8: p.221.
[50] Ibid., 8: p.222.
[51] Ibid.

clase de salvación? El *Liber graduum* habla de una salvación de segunda clase, pues sólo los perfectos verán a Dios cara a cara. Filoxeno no dice nada sobre el particular, tal vez por no tener ideas claras. Sin embargo, a veces parece considerar los frutos de la perfección como una anticipación, ya en esta vida, de una experiencia de la beatitud eterna, que será común a justos y perfectos en el paraíso celestial [52].

Sería improcedente exigir a los autores monásticos antiguos la precisión teológica que la reflexión cristiana tardaría siglos en alcanzar. Por lo demás, la distinción entre «justos» y «perfectos» no implicaba, entre los monjes ortodoxos, desprecio alguno de los primeros. El «perfecto»—lo hemos leído en el tratadito atribuido a Evagrio Póntico—ama a todos los hombres y ruega por ellos sin excepción. El «perfecto», además, no sería tal si no poseyera una auténtica y profunda humildad. Como se lee en el mismo opúsculo, si «los justos distinguen entre buenos y malos y tienen compasión de estos últimos, los perfectos los consideran mejores que ellos mismos» [53].

Otros autores monásticos se sirvieron de comparaciones análogas, aunque menos peligrosas, para dar a entender de algún modo la diferencia que media entre los cristianos que viven en el mundo y los que abrazaron la vida perfecta. Así, por ejemplo, San Jerónimo recuerda que las familias romanas poderosas poseían dos clases de siervos: unos trabajaban para el señor lejos de su presencia, en los campos, mientras otros les servían directamente; cuando los primeros querían conseguir algún favor del amo, se lo pedían a través de los segundos. Lo mismo ocurría en la Iglesia. «Nuestro Señor Jesucristo»—añadía Jerónimo—«también tiene una numerosa servidumbre: tiene quienes le sirven en su presencia, tiene asimismo otros que le sirven en los campos. Los monjes y las vírgenes son, a lo que creo, los que le sirven en su presencia; los seglares, en cambio, son los que están en el campo» [54]. San Efrén prefiere usar una imagen parecida a la de «los justos» y «los perfectos», tan corriente, como queda dicho, entre los escritores sirios. Explica que hay dos puertas para entrar en el cielo: la de los que viven en el mundo y la de los que guardan perfecta castidad, tienden a la perfección y llevan su cruz [55]. Según San Agustín, los monjes forman las tropas escogidas de Cristo, que le sirven por puro amor; los demás

[52] Cf. ibid., 11: p.414-415.
[53] *Los justos y los perfectos* 7: J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca* p.144.
[54] *Tractatus in ps.* 133: CC 78,284.
[55] *Commentaire de l'évangile concordant* 15,5.

cristianos son la *stipendiaria multitudo*, las legiones mercenarias, que le sirven por la recompensa que esperan[56]. Casiano recurre a la vieja tricotomía platónica, que usa a la manera de Clemente de Alejandría y Orígenes: el monje perfecto o que tiende a la perfección es «espiritual» y disfruta de la libertad evangélica; el secular, que Casiano no duda en relegar al mismo nivel en que se halla el pagano, es «carnal» y, como el judío, gime bajo el doble peso del pecado y de la ley; el monje tibio, que no tiende consciente y enérgicamente a la caridad, ocupa un plano intermedio: el de los «psíquicos» o «animales», que es mucho más peligroso que el de los seculares[57].

La «verdadera filosofía»

Con el nombre de «filósofo», los pensadores griegos, particularmente los estoicos, designaban al hombre perfecto; su género de vida se llamaba «filosofía». Como antes lo habían hecho ya los ascetas cristianos, los monjes se apropiaron este lenguaje, y uno de los términos técnicos con que se designó su vida en la antigüedad fue el de «verdadera filosofía», «filosofía perfecta», «filosofía cristiana», «filosofía evangélica», «celeste», «sagrada», «suma», «sublime», «suprema», «angélica»..., o simplemente «filosofía». Los monjes se convirtieron en «filósofos» o en «verdaderos filósofos», para distinguirlos de los pseudofilósofos paganos, los cultivadores de la «filosofía externa», de la «filosofía del mundo», de la «filosofía vana». Sozomeno, por ejemplo, llama a San Antonio «filósofo celoso» *(spoudaios philósophos)* y afirma que «inauguró la filosofía exacta y solitaria entre los egipcios»[58]. Ahora bien, si los moradores de los monasterios eran filósofos, los monasterios mismos se convirtieron en «escuelas de filosofía», en las que se enseñaba las doctrinas de la «filosofía suprema»[59]. Este vocabulario estuvo muy de moda entre los escritores griegos y sirios, pero también se halla en los latinos, como San Jerónimo y, sobre todo, Casiano, es decir, los autores que estuvieron en mayor contacto con la espiritualidad oriental.

A la vez ciencia y arte de vivir, la «filosofía perfecta» enseña a sus alumnos el conocimiento propio, la ponderación, la serenidad, el desprendimiento de las cosas terrenas, la vida solitaria, la teoría de los vicios y las virtudes...; en una pala-

[56] *Contra Faustum* 5,9: CSEL 25,281-282.
[57] *Collationes* 4,19.
[58] Sozomeno, *Historia ecclesiastica* 1,13; 6,33.
[59] Véase G. Penco, *La vita ascetica come «filosofia» nell'antica tradizione monastica*: SM 2 (1960) 79-93.

bra, todo lo necesario para servir a Dios como cristianos perfectos. Pero, más que exponer una doctrina que hay que asimilar, presenta una galería de dechados que hay que imitar: Jesucristo, los apóstoles, los profetas, los santos y, muy particularmente, el padre espiritual al que cada monje debe someterse, sobre todo al principio de su carrera ascética. Así, el hombre que «se ciñe a filosofar rectamente», aprende a «rechazar todas las delicadezas de la vida, a sobrellevar las fatigas y dominar eficazmente las pasiones» [60], y de este modo llega a alcanzar la contemplación del mundo superior. «El deseo espiritual de la filosofía hace que uno renuncie a las cosas sensibles, y aun a los mismos sentidos, elevando la mente a las alturas y encaminándola a la meditación de las cosas inteligibles, por las que la une a Dios de modo que ya no pueda separarse de él» [61].

Tales perspectivas son, evidentemente, muy superiores a las de la «filosofía exterior». El monje nada tiene que envidiar al filósofo profano, sino todo lo contrario. San Juan Crisóstomo resumió, en sus primeros opúsculos ascéticos, las reflexiones que sobre este tema se hacían los solitarios de las cercanías de Antioquía. Si se considera la perfección cristiana como la «filosofía perfecta», el monje posee, a la manera del filósofo, pero en un plano infinitamente superior, la verdadera riqueza, la verdadera gloria, el verdadero poder y la verdadera felicidad. Posee la riqueza, porque está libre de la insaciable codicia de los bienes terrenos y se contenta con muy poco; más aún, se puede decir que todos los bienes están a su disposición, pues su crédito le permite servirse de ellos para hacer caridad; recorre toda la tierra como si fuera suya, y sus propias virtudes constituyen su imperecedera fortuna. Auténtico filósofo, posee la gloria, la fama, el prestigio, como ningún otro. Por lo que se refiere al poder, es señor de sus pasiones, habla con toda franqueza a los magnates y éstos le escuchan, y socorre a los menesterosos con su ejemplo, su palabra y sus oraciones. Finalmente, posee la verdadera felicidad, pues los goces espirituales que le son concedidos resultan infinitamente superiores a los de los mundanos y le hacen más dichoso que un rey. De este modo, aplicando el clásico procedimiento de la comparación de vidas, explicaba Juan Crisóstomo a sus lectores la incomparable dignidad y las innegables ventajas de la vida del monje [62].

No vamos a inventariar aquí, una vez más, las riquezas de

[60] San Nilo de Ancira, *De monastica exercitatione* 8: MG 79,722.
[61] Ibid., 3: col.293.
[62] Véase particularmente *Adversus oppugnatores vitae monasticae* 2.

este tema; lo que nos interesa es notar el carácter de selección y, si se permite el término, de aristocracia espiritual que la «verdadera filosofía» hace resaltar en la institución monástica. Cierto que, según la tradición, los monjes son los verdaderos filósofos con respecto a los filósofos profanos, pero asimismo respecto a los cristianos del mundo. Es muy instructivo, en efecto, observar cómo el término «filosofía» fue aplicado primeramente a la vida cristiana en general, más tarde fue reservándose para designar la conducta que observaban los ascetas y, finalmente, se convirtió en sinónimo de «vida monástica». ¿Qué indica este proceso sino que los monjes, a juicio de ellos mismos y de sus contemporáneos, se esfuerzan por practicar la vida cristiana a la perfección? No pertenecen al vulgo de los fieles mediocres. Renuncian a todas las cosas de este mundo con la sola intención de servir a Dios lo mejor posible según las normas del Evangelio. Son los filósofos del cristianismo, esto es, viene a mediar entre ellos y los cristianos del mundo una distancia semejante a la que se consideraba existir entre los filósofos profanos y el resto de los hombres. El tema de la «filosofía perfecta» nos muestra que los monjes son cristianos que se ocupan profesionalmente de la perfección del cristianismo.

Monje

Los temas espirituales que acabamos de recorrer nos permiten concluir que la tradición eclesiástica consideraba el estado monástico como una forma más perfecta de vida cristiana. Incluso el mismo nombre de «monje» contenía para los antiguos la idea de perfección o, por lo menos, de consciente y continuo esfuerzo para alcanzar la perfección. Para ellos, hacerse monje no era cuestión de vestir un hábito característico y adoptar un determinado género de vida, sino, sobre todo, de acometer una empresa ardua, larga y sublime, que sólo era posible llevar a cabo a fuerza de años, de trabajo ascético y, antes que nada, de gracia divina. «El monje se llama monje»—leemos, por ejemplo, en un apotegma atribuido al gran San Macario—«porque noche y día conversa con Dios, no ocupa la imaginación más que en cosas de Dios y no posee nada sobre la tierra»[63]. El mismo Macario de Egipto afirmó, en una asamblea de solitarios, que no había llegado todavía a ser monje, pero que había conocido a dos verdaderos mon-

[63] PABLO EVERGETINÓS, *Synagogé ton theophthoggon rematon...* t.1 (Constantinopla 1861) p.75: véase G. M. COLOMBÁS, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V*: SM 1 (1959) 257-342; A. GUILLAUMONT, *Le nom des «Agapètes»*: VC 26 (1969) 30-37.

jes: los halló en lo más recóndito de un desierto; procedentes de un cenobio, hacía cuarenta años que vivían completamente aislados del mundo y habían alcanzado el estado paradisíaco; Macario les había preguntado cómo podía convertirse a su vez en un verdadero monje, y ellos le respondieron: «Quien no renunciare a todas las cosas del mundo, no puede ser monje» [64]. Otro anacoreta llamado José era todavía más exigente: «No podrás llegar a ser monje si no fueres todo llama, como el fuego» [65].

Una de las *Homilías espirituales* del misterioso Macario, dedicada íntegramente a exponer la significación de la vida monástica a partir de la etimología del término «monje», empieza de este modo:

> «Debemos saber qué es un monje y por qué manera de vivir merece realmente este nombre. Vamos, pues, a hablar de ello conforme a lo que Cristo nos ha enseñado.
>
> Se le llama así, en primer lugar, porque está solo, absteniéndose de mujer y habiendo renunciado interior y exteriormente al mundo. Exteriormente, es decir, a las cosas exteriores y mundanas; interiormente, es decir, a las representaciones de tales cosas, hasta el punto de no admitir jamás los pensamientos de los cuidados mundanos.
>
> En segundo lugar, se le llama monje por cuanto invoca a Dios con oración incesante, a fin de purificar su espíritu de los numerosos e importunos pensamientos, y para que su espíritu llegue a ser monje en sí mismo, sólo delante del verdadero Dios, sin acoger jamás los pensamientos que provienen del mal; al contrario, se purifica enteramente como conviene y permanece puro ante Dios» [66].

Por su parte, hacia el final de la época que nos ocupa, otro personaje no menos misterioso que Macario, el Pseudo-Dionisio Areopagita, escribía de los monjes con su peculiar estilo:

> «Nuestros divinos preceptores los han juzgado dignos de llevar nombres santos. Unos los han llamado servidores, otros monjes, por el servicio y el culto puro que tributan a Dios y por su vida indivisa y simple que los unifica en un recogimiento exclusivo de toda partición, para llevarlos a la mónada deiforme y a la perfección del divino amor» [67].

Según Asterio, sólo puede llamarse propiamente «monje» aquel que se contenta con una vida humilde y escondida; el que, cual «pájaro solitario en el tejado», es insensible a cuanto se dice en el mundo; el que huye de la vanagloria a que a veces

[64] *Apophthegmata, Macario de Egipto* 2.
[65] Ibid., *José* 6.
[66] Hom.56,1: ed. G. L. MARRIOTT, *Macarii anecdota* (Cambridge 1918) p.44.
[67] *De ecclesiastica hierarchia* 6,3: MG 3,532-533. He tenido en cuenta la traducción francesa de R. ROQUES, *Éléments pour une théologie de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite: Thélogie*... p.287-288, en la que se conservan las correspondencias de términos claramente buscadas por el Pseudo-Areopagita *therapeutés-therapeía* y *monachós-monás*.

le expone su profesión; el que, privándose de todo lo que no es necesario para el cielo, aspira a vivir enteramente pobre, en la misma pobreza y desnudez de Cristo, su Señor. ¿Nos extrañaremos, después de leer estos conceptos, que Asterio estime que el auténtico monje es una *avis rara*, difícil de encontrar? [68]

Leamos todavía otro texto de los muchos que podrían aducirse. Filoxeno de Mabbug escribe que se daba al monje una larga serie de nombres honoríficos, altamente expresivos del aprecio que su profesión merecía al pueblo cristiano:

> «Se le llama renunciante, libre, abstinente, asceta, venerable, crucificado para el mundo, paciente, longánime, espiritual, imitador de Cristo, hombre perfecto, hombre de Dios, hijo querido, heredero de los bienes de su Padre, compañero de Jesús, portador de la cruz, muerto al mundo, resucitado para Dios, revestido de Cristo, hombre del Espíritu, ángel de carne, conocedor de los misterios de Cristo, sabio de Dios» [69].

Carácter peculiar de la espiritualidad monástica

De todo esto y de otros temas y textos que aún podrían amontonarse, se desprende que los monjes, por citar una frase de Paulo Orosio, no eran, ni se tenían, ni eran tenidos más que por «cristianos que se entregan a la única obra de la fe, después de renunciar a la múltiple acción de las cosas seculares» [70]. Cristianos que sólo desean una sola cosa: serlo plenamente, realizar su vocación de bautizados con la máxima urgencia, vivir su cristianismo con la radical simplicidad de los primeros seguidores del Evangelio. Al retirarse a la soledad, no pretendía el monje sino «vivir como cristiano, en compañía de Dios; su alejamiento era, al mismo tiempo que un medio, el símbolo permanente del designio que tenía de cercenar de sí lo que en sí vivía del mundo pecador, practicando las robustas virtudes del decálogo, con la simplicidad, la humildad y la caridad del Evangelio» [71]. «En último análisis, su ideal de vida no difiere en modo alguno del de todo cristiano. Sólo la energía desplegada en su esfuerzo por lograr el objetivo y la sinceridad con que persigue este fin, marcan tales esfuerzos con un color que le es propio, y esto hasta tan alto grado, que la perfección que el monje trata de expresar en su vida cotidiana reviste un carácter especial, monástico» [72].

Esencialmente, pues, la espiritualidad del monacato primi-

[68] Cf. G. MORIN, *Un curieux inédit*... p.102-103.
[69] Hom.9: SC 44,250.
[70] *Historia adversus paganos* 7,33: CSEL 5,115-116.
[71] R. DRAGUET, *Les Pères*... p.XLVII.
[72] L. TH. A. LORIÉ, *Spiritual Terminology*... p. 165-166.

tivo no difiere de la de la Iglesia. Es la misma que fluye de la Escritura, la que enseñaron Jesús y sus apóstoles, la que transmitió la tradición de los Padres. Más aún, se puede afirmar sin exageración que en aquellos siglos fueron los monjes los más eminentes depositarios de la espiritualidad cristiana. Por entonces, en efecto, según nota P. Pourrat, no se escribían obras de espiritualidad para seglares, por la buena razón de que «no había dos espiritualidades: una para las personas retiradas del mundo y otra para los simples fieles. Había una sola: la espiritualidad monástica». Los fieles que aspiraban a la perfección llevaban vida monástica, fuera en el desierto, fuera en un cenobio, fuera en sus propias casas; y los que, sin abrazar el estado monástico, aspiraban a ser cristianos perfectos, imitaban a los monjes y leían los tratados espirituales compuestos para éstos, ya que su doctrina era aplicable a todos los cristianos [73].

Claro que esto pudo escribirse porque existe paridad, profunda y esencial identidad, entre perfección monástica y perfección cristiana. Parece, con todo, que P. Pourrat hubiera estado mejor inspirado si hubiera escrito que la única espiritualidad existente en la Iglesia es la espiritualidad cristiana, la cual se conserva especialmente pura y viva entre los monjes, profesionales de la perfección evangélica, y en las obras escritas para los monjes. En realidad, lo único que da un colorido peculiar a la espiritualidad monástica, como convienen en admitir los especialistas, es lo absoluto de su búsqueda de la perfección cristiana, la elección de ciertos medios, de ciertos «instrumentos de perfección», con preferencia a otros, porque les parecen más conducentes al único fin de toda espiritualidad auténticamente cristiana, y una tendencia resuelta y ardiente hacia las realidades escatológicas. La espiritualidad de los monjes se distingue por el hincapié que hace en la renuncia, la abnegación, la separación del mundo, a fin de practicar mejor el ascetismo purificador, servir a Dios más directamente, aplicarse a la oración y la contemplación exclusiva de las realidades divinas. En fin de cuentas, el camino espiritual de los monjes difiere del que debe seguir el común de los cristianos sobre todo por el hecho de anticipar los primeros, desde el presente y voluntariamente, las grandes renuncias que los segundos tendrán que hacer forzosamente al término de su vida mortal. Es un camino de perfección que consiste esencialmente en una *peregrinatio*, una especie de nomadismo espiritual, en busca de la Jerusalén perdurable.

[73] *La spiritualité chrétienne* t.1 (Paris 1943) p.XI-XII.

Cómo se formó la doctrina espiritual del desierto

La espiritualidad monástica no apareció súbitamente. Es fruto de un largo y laborioso proceso de elaboración, que, evidentemente, no podemos conocer en todas sus particularidades y complicaciones, pero sí en sus principales factores.

A lo largo de la presente obra se ha llamado repetidamente la atención del lector sobre el carácter multiforme del monacato primitivo. Sea cual fuere el punto de vista que adoptemos, el mundo de los monjes resulta vario y complejo: por su geografía, sus orígenes, sus tendencias, el género de vida que practicaban. Aquí es preciso recordar muy especialmente la falta de cultura de la inmensa mayoría y su postura adversa a las letras y la especulación filosófica y teológica [74]. Aquellos rústicos con hábito monacal rechazaban todo intento de conciliar la fe y la filosofía, la religión cristiana y la cultura griega. Su mundo espiritual se distinguía por una simplicidad desconcertante. De Shenute de Atripé se ha escrito: «Su religión y su piedad son ante todo prácticas. No se ocupa de las relaciones metafísicas entre Dios y el hombre, ni de la unión mística del hombre con Dios. Para él se trata de obedecer a Dios y cumplir su voluntad haciendo obras que merezcan recompensa y excluyan los castigos» [75]. Lo mismo podría decirse de tantos monjes de baja extracción social que pululaban en los desiertos y cenobios de Egipto, Siria, Asia Menor, etc. Entre ellos, incluso entre los más notables e influyentes, no sólo no se consideraba necesaria o primordial la labor de analizar y sistematizar las diversas etapas del itinerario del alma, sino que la juzgaban peligrosa y vitanda. ¿No iban los monjes, en efecto, a engañarse y dejarse vencer por el orgullo o por la vanidad si pretendían determinar en qué punto de la ascensión asceticomística se encontraban? Una sentencia que se halla repetida en los *Apotegmas de los Padres* dice: «No te midas a ti mismo» [76]. Lo importante, según ellos, no era razonar sobre la vida espiritual, sino vivirla; avanzar resueltamente por el camino de perfección, no enumerar o describir sus etapas. El ascetismo cristiano era para ellos una «filosofía en actos»; consideraban que especular, describir, sistematizar, no se compaginaba con su profesión.

Sin embargo, pese a esta actitud general de poca o ninguna simpatía por la espiritualidad teórica y sistematizada, el monacato rústico contribuyó de un modo importantísimo a su

[74] Véase t.1 p.66 y 303-307.
[75] H. Leclercq, en DACL 15,1006.
[76] *Apophthegmata, Poimén* 73; *Besarión* 10.

formación. Muchos de aquellos monjes, aunque no especularon ni escribieron—o escribieron poquísimo—, vivieron a fondo una larga y maravillosa experiencia en la difícil frontera que separa este mundo y el de más allá, observaron y analizaron eficazmente lo que sucedía en su combate espiritual de todos los días, y no raras veces recibieron carismas e ilustraciones del Espíritu Santo. Su contribución, de una riqueza realmente incomparable, a la formulación de la espiritualidad monástica fue de signo práctico, empírico y vital. Sus experiencias y las lecciones que de ellas y de las ilustraciones de la gracia habían sacado, constituyeron la mayor parte del material sobre el que trabajaron otros monjes—una ínfima minoría—que, poseedores de una buena formación intelectual y literaria, formularon la espiritualidad del desierto.

Al conjunto de estos monjes eruditos y escritores se le ha dado el título de «monacato docto». El «monacato docto» hizo su primera aparición, de un modo brillantísimo, en Asia Menor; sus iniciadores más conspicuos fueron San Basilio de Cesarea, San Gregorio de Nacianzo y, sobre todo, San Gregorio de Nisa. En Egipto, es cierto, existía también un grupo de monjes «origenistas», pero no produjo ningún escrito de espiritualidad hasta que se agregó a él un discípulo de San Basilio y de San Gregorio de Nacianzo llamado Evagrio Póntico. Aunque es exagerado afirmar, como se ha hecho, que el monacato, hasta entonces popular y evangélico, se convirtió desde entonces en una escuela de docta espiritualidad, sí es cierto que la nueva rama intelectual, injertada en el rugoso tronco del monacato más primitivo, creció y dio abundantes y sabrosos frutos.

La distinción entre monacato iletrado y monacato docto debe tenerse muy presente al estudiar la doctrina espiritual del desierto. Como veremos en las páginas siguientes, ambos sectores del monacato primitivo no siempre pensaron exactamente lo mismo, ni mucho menos. A veces, sobre todo al principio, surgieron entre ellos innegables diferencias y rivalidades. Hemos recordado, páginas atrás, la primera querella origenista [77]; ésta no fue tan sólo una lucha entre dos teologías, sino también entre dos espiritualidades: la de los monjes rudos y antropomorfitas y la de los letrados, penetrados del espiritualismo alejandrino. Que los primeros no simpatizaban en modo alguno con los segundos, lo prueban, entre otras fuentes históricas, las colecciones de *Apotegmas de los Padres*. He aquí algunos ejemplos:

[77] Véase t.1 p.309-316.

«Una vez hubo en las Celdas una reunión acerca de cierto asunto, y el abad Evagrio tomó la palabra. El sacerdote le dijo: 'Sabemos, abad, que, si estuvieras en tu país, serías sin duda obispo y estarías al frente de muchos; pero de hecho vives aquí como extranjero'. Movido de compunción, [Evagrio] no se turbó, sino que bajó la cabeza y dijo: 'Es cierto, Padre. Una vez hablé, no hablaré más'» [78].

La llamada a la modestia que le hizo el presbítero del desierto de las Celdas fue, sin duda, bastante ruda, pero Evagrio salió victorioso de la prueba citando simplemente a Job (40,5). Otros apotegmas son todavía más significativos:

«Al principio [de su vida monástica], el abad Evagrio fue a visitar a un anciano y le dijo: 'Abad, dime una palabra: ¿Cómo puedo salvarme?' El otro le dijo: 'Si quieres salvarte, cuando vayas a visitar a alguien, no empieces a hablar hasta que te interrogue'. Y él, lleno de compunción por esta sentencia, hizo una profunda reverencia, diciendo: 'En verdad he leído muchos libros, pero jamás he hallado pareja instrucción'. Y grandemente edificado se retiró» [79].

Mucho más que la modestia de Evagrio, el apotegma quiere poner de relieve la sabiduría del anciano indocto en las letras humanas. Otra anécdota pone en labios de Evagrio y de Arsenio, hombre también muy culto, el siguiente diálogo:

«Alguien [80] dijo al bienaventurado Arsenio: '¿Cómo puede ser que nosotros no saquemos ningún provecho de nuestra educación y de nuestra ciencia tan desarrollada, mientras que los campesinos y coptos adquieren tantas virtudes?' El abad Arsenio le respondió: 'Nosotros no conservamos nada de la educación recibida en el mundo, mientras que los campesinos y coptos adquieren las virtudes con su propio esfuerzo'» [81].

Y para mayor abundamiento se cuenta del mismo Arsenio:

«El abad Arsenio preguntaba un día a un anciano acerca de sus pensamientos. Viéndolo otro monje, le dijo: 'Abad Arsenio, ¿cómo tú, que has recibido tan excelente educación romana y griega, consultas a este campesino sobre tus propios pensamientos?' Respondió: 'He recibido una educación romana y griega, pero no conozco ni siquiera el alfabeto de este campesino'» [82].

Tales anécdotas revelan no sólo el soterraño orgullo de casta de aquellos buenos campesinos coptos, demasiado conscientes de sus héroes del ascetismo, sino también su total apego a una espiritualidad práctica, empírica, y el consiguiente menosprecio de la ciencia y las teorías del monacato sabio.

[78] *Apophthegmata, Evagrio* 7.
[79] Ibid., *Euprepio* 7. Aunque la colección alfabética y griega atribuya la sentencia a Euprepio, las versiones demuestran que en realidad pertenece a Evagrio Póntico. Cf. A. GUILLAUMONT, *Les «Képhalaia gnostica»*... p.52 nota 19.
[80] Por las versiones sabemos que se trata de Evagrio Póntico.
[81] *Apophthegmata, Arsenio* 5. Cf. A. GUILLAUMONT, *Les «Képhalaia gnostica»*... p.53 nota 20.
[82] *Apophthegmata, Arsenio* 6.

Y no son los *Apotegmas* la única fuente histórica que revela tales divergencias. Veamos otros ejemplos. Cuenta Paladio que un solitario hizo a Evagrio Póntico esta dura observación: «Los que siguen tu doctrina se pierden» [83]. En más de un pasaje, la documentación relativa a San Pacomio y sus discípulos hace gala del antiorigenismo del Santo, lo que implica naturalmente su disconformidad con los monjes que se entregaban a la lectura y seguían las doctrinas del maestro alejandrino. Según la *Vita prima*, habiendo hallado Pacomio en cierta ocasión un libro de Orígenes, lo arrojó al agua [84]. Leemos en otros documentos que aconsejaba que hicieran lo mismo a otros que poseían obras de tan nefasto autor, pues, según decía, «quien recibe sus escritos será precipitado al fondo del infierno» [85]. Como se ha notado más de una vez, estos textos son sospechosos por lo que hace a su autenticidad pacomiana; parece que fueron añadidos posteriormente, en una época en que estaba de moda entre los monjes egipcios hacer profesión de antiorigenismo [86]. Sin embargo, no son menos útiles desde nuestro punto de vista. El monacato docto no era en modo alguno popular en un ambiente en que los libros no gozaban de gran favor y la ciencia era considerada como fuente de vanagloria.

Nos equivocaríamos, con todo, si levantáramos un muro infranqueable entre ambos sectores del monacato primitivo. Monjes simples y monjes doctos buscaban a Dios con toda su alma. En el desierto o en el cenobio, no se proponían otro fin que «la salvación», la *sotería*, es decir, la salud espiritual total, íntegra, con exclusión de toda enfermedad y de todo defecto, que, por consiguiente, es sinónimo de «perfección» y «santidad». Todos estaban convencidos por igual de que el esfuerzo ascético tiene suma importancia, de que sin él les era imposible llegar al fin que se proponían. Doctos e indoctos saben asimismo que el único santificador es el Espíritu Santo y que en cierta etapa del progreso espiritual reciben la «energía» *(dynamis)* divina, la infusión del Espíritu, que los confirma en el bien y los colma de dones inefables. Todos están persuadidos de que la etapa predominantemente ascética desemboca en una mística, formulada, como es natural, de un modo más fragmentario o incompleto por los monjes ayunos de toda formación filosófica, como Antonio y Ammonas, pero que no contradice las doctrinas más elaboradas y sistemáticas de los monjes doctos, como Evagrio Póntico y Juan Casiano.

83 *Historia lausiaca* 21,1.
84 *Vita Graeca prima* 31.
85 *Paralipomena* 7: HALKIN, p.132.
86 Otras referencias y observaciones pertinentes en A. GUILLAUMONT, *Les «Képhalaia gnostica»...* p.55-56.

En conclusión, no parece en modo alguno que pueda hablarse propiamente de dos espiritualidades entre los monjes antiguos, una meramente evangélica y otra filosófica, una ascética y otra contemplativa, una cenobítica y otra eremítica. La espiritualidad del monacato primitivo fue única, homogénea, aunque, como es natural, se puedan distinguir en su seno diversas corrientes o tendencias. Como las diversas tradiciones que aparecen en el Antiguo Testamento—tradición profética, sapiencial, sacerdotal, etc.—, pese a sus características peculiares y hasta cierto punto divergentes, no dejan de formar un todo, así las corrientes y tradiciones que es posible discernir en la espiritualidad del monacato primitivo se compenetran y se integran en una verdadera unidad: una espiritualidad basada en la renuncia, la separación del mundo, la soledad, la ascesis, y dirigida hacia la oración continua, la contemplación y la caridad perfecta.

En el desierto, durante los siglos IV y V, se formó una doctrina espiritual, «una verdadera ciencia de las vías del espíritu, una ciencia práctica de la marcha hacia la perfección cristiana», «una verdadera teología espiritual» que todavía es «sustancialmente válida»[87]. Alimentada por la Escritura y la psicología, se apoya en la experiencia de toda clase de monjes, tanto rústicos como educados; pero, siendo imposible una ciencia organizada sin una filosofía, correspondió al monacato docto su formulación y sistematización. Sus principales artífices y los méritos respectivos de estos autores espirituales merecen capítulo aparte.

CAPÍTULO II

LOS TEORICOS DE LA ESPIRITUALIDAD DEL MONACATO ANTIGUO

Orígenes

Toda relación de autores representativos de la espiritualidad monástica debe empezar con el nombre del más grande de los maestros alejandrinos[1]. Cierto que Orígenes no fue monje; pero Ernest Lucius no dudaba en llamarlo «padre» de la vida

[87] M. LABOURDETTE: en Revue thomiste 46 (1947) 339.

[1] Sobre la espiritualidad de Orígenes y su influjo en el monacato naciente, hay que señalar, además de las obras de Bornemann, Crouzel y Völker citadas en la nota siguiente: W. SESTON, *Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme:* RHR 108 (1933) 197-213; W. BOUSSET, *Apophthegmata* (Tubinga 1923) p.281-341; M. MARX, *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature* (Roma 1946) p.49-70.

religiosa y, tal vez con más justeza, H. Strathmann le daba el título de «precursor del monacato», que luego adoptó H. Crouzel en el hermoso estudio que encabeza el volumen colectivo *Théologie de la vie monastique*; ya en 1885, Bornemann había demostrado que los principales elementos de la teoría del monacato se encuentran en Orígenes, y el grande y minucioso estudio de W. Völker no hizo más que confirmar plenamente esta tesis [2]. Hoy día está perfectamente claro que el gran maestro de Alejandría influyó profunda y extensamente en Evagrio Póntico, de quien, a su vez, tomó Casiano gran parte de su doctrina, y que tanto San Basilio como los otros dos Grandes Capadocios deben ser contados entre sus discípulos, no sólo en materia de teología dogmática, sino también, y por modo más eminente todavía, en teología espiritual. La doctrina ascética de Basilio—se ha escrito—es tan semejante a la de su maestro alejandrino, que, «al esbozar las grandes líneas de la teología espiritual de Orígenes, se ponen los fundamentos de la ascética basiliana» [3]. Resulta, pues, incuestionable que el «monacato docto», tanto en Oriente como en Occidente, estuvo impregnado de la espiritualidad de Orígenes.

Hasta qué punto influyó también ésta en la generalidad de los monjes, esto es, en lo que hemos llamado el «monacato rústico», es objeto de controversia. Así, W. Seston, en un estudio especial sobre la influencia origeniana en la *Vita Antonii*, llega la siguiente conclusión: «Antonio y el perfecto origenista discrepan en demasiados rasgos para que pueda creerse que el tipo de asceta descrito por Atanasio se inspiró directamente en Orígenes» [4]. Y J. Daniélou opina que el mencionado artículo de Crouzel constituye «un error», pues tal vez favorezca la opinión de que Orígenes es el iniciador del monacato, cuando los estudios que siguen en el volumen *Théologie de la vie monastique* demuestran precisamente lo contrario [5]. Pero parece evidente que Daniélou se deja impresionar demasiado por ciertas manifestaciones contrarias a Orígenes atribuidas —seguramente sin motivo—a San Pacomio y a otros grandes padres del monacato en una época en que estaba de moda renegar del maestro alejandrino; y, además, no tiene en cuenta un punto importante: el hecho de que alguien abomine públicamente a Orígenes no prueba de modo alguno que esté libre

[2] E. Lucius, *Les origines du culte des saints* (París 1908) p.100 nota 7; H. Strathmann *Askese*: RAC 1 (1950) 763; H. Crouzel, *Origène, précurseur du monachisme*: Théologie... p.15-38; F. W. B. Bornemann, *In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit Origenis* (Gotinga 1885); W. Völker, *Das Vollkomenheitsideal des Origenes* (Tubinga 1923).

[3] D. Amand, *L'ascèse*... p.34.

[4] W. Seston, *Remarques*... p.206.

[5] En RSR 52 (1964) 146.

de su influencia espiritual, como podemos comprobarlo, por ejemplo, en San Jerónimo. Y contrariamente a las conclusiones del estudio de Seston, M. Marx, tras un examen más minucioso de la cuestión, ha podido señalar una larga serie de temas comunes a la *Vida de San Antonio* y a las obras de Orígenes, como son: «el combate espiritual con los demonios, sus tácticas y armas; la importancia dada a la oración continua, relacionada necesariamente con una vida virtuosa; el reino de los cielos dentro del alma, identificado con el estado de virtud; la repetida exhortación a mantener la mente elevada hacia el cielo y hacer y pensar las cosas de acuerdo con el reino; la importancia de la lectura y la meditación en la vida del asceta; la armoniosa conjunción de una amplia actividad pastoral y una vida de oración y contemplación; el ascetismo como sucedáneo del martirio; el dinámico concepto de la vida espiritual como un continuo *crescendo*», etc.; en ambos autores se encuentran la misma «intensa seriedad moral, el firme intento de poner en práctica a la letra el ideal del Evangelio, la renuncia—en el sentido más absoluto—a todo lo que entorpece la vida ideal, el ardiente deseo de estar ininterrumpidamente atento a las cosas del alma»; con la notable diferencia de que en la *Vita Antonii* no se hallan ni los errores ni las estravagantes lucubraciones del maestro alejandrino [6]. En las cartas de San Antonio—ya queda dicho—descubrimos una notable inspiración origeniana, mucho más profunda que la que nos revela la *Vita*. En suma, parece incontrovertible que Orígenes ejerció, directa o indirectamente, notabilísimo influjo sobre la vida monástica, de la que puede llamársele precursor y maestro.

«Monje antes del monacato» [7], con su constante ejemplo de ascesis y contemplación, hubiera sido lo que, en la Edad Media, se llamó un «espejo de monjes» de haber venido al mundo medio siglo más tarde. Nacido hacia el año 185, de una fervorosa familia cristiana—su padre Leónidas sufrió el martirio en la persecución de Severo (año 202)—, se formó bajo la dirección de Clemente de Alejandría y más tarde asistió a las lecciones de Ammonio Saccas. Fue un discípulo extraordinariamente aprovechado. Contaba tan sólo unos dieciocho años cuando se le confió la dirección de la escuela catequética de Alejandría. Su magisterio se hizo notar por su profundidad, su elevación, su entusiasmo y eficacia. Formaba a sus discípulos no sólo con su palabra ardiente e inspirada, sino también con su ejemplo. «Vivía como hablaba, y hablaba como vivía», dice

[6] M. MARX, *Incessant Prayer*... p.67-68.
[7] B. STEIDLE, *Die Regel St. Benedikt's*... p.12.

de él Eusebio de Cesarea [8]. Habiéndose criado en la Iglesia de los mártires, su sensibilidad religiosa no perderá nunca el sello de los tiempos heroicos. Fue un gran asceta. Sus ayunos eran frecuentes y prolongados. Dormía poco, sobre el duro suelo y envuelto en una sola manta. Redujo sus vestidos al mínimo imprescindible. A fuerza de ejercicio, había llegado a soportar fácilmente tanto el frío como el más extremado calor. Se cuenta que a lo largo de muchos años anduvo siempre descalzo y durante un lapso de tiempo todavía más largo no probó el vino, ni más alimentos que los absolutamente necesarios. Dedicaba la mayor parte de la noche a la lectura y profundización de la Biblia—su gran pasión—, que llegó a conocer como nadie. Estimaba tanto la pobreza, que una vez, pese al gran amor que profesaba a los libros, vendió todos los códices que poseía para dar su precio a los necesitados. Más aún, movido por el celo de un «alma demasiado ardiente, fiel, pero no razonable» [9], tomó al pie de la letra y se aplicó a sí mismo el texto evangélico sobre los que se hacen eunucos voluntariamente por el reino de los cielos [10]. Tuvo que sufrir las iras de su obispo, Demetrio, sobre todo por haberse dejado ordenar de sacerdote. Obligado a abandonar definitivamente Alejandría, se trasladó a Cesarea de Palestina, donde fundó y regentó durante más de veinte años una escuela teológica que alcanzó pronto gran celebridad. Siguió viviendo como asceta y escribiendo obra tras obra, sin cansarse jamás. En 247, durante la persecución de Decio, fue apresado y torturado. A causa de estos padecimientos, murió en Tiro el año 252-253. No obtuvo la palma del martirio, que había deseado tan ardientemente, pero sí la aureola de confesor de la fe.

Su *curriculum vitae* contiene no pocos rasgos que podríamos calificar de eminentemente monásticos. En realidad, sólo faltó a Orígenes una cosa para ser un verdadero monje e iniciar, con medio siglo de antelación, el movimiento que conduciría al desierto a tantos cristianos: la separación real, física, del mundo. En cuanto a la separación espiritual y moral, la practicó y recomendó repetidamente. «Tú que sigues a Cristo y le imitas»—escribe, por ejemplo, comentando el Levítico—, «tú que vives de la palabras de Dios, tú que meditas sobre su ley de día y de noche, tú que te ejercitas en sus mandamientos, tú estás siempre en el santuario y no sales nunca de él. En efecto, no es en un lugar donde hay que buscar el santuario,

8 *Historia ecclesiastica* 6,3,7.
9 *Comm. in Matth.* 15,3: GCS 10,354.
10 Mt 19,12.

sino en los actos, en la vida, en las costumbres»[11]. Y si recuerda en otra ocasión que Juan Bautista se retiró al desierto huyendo del tumulto y de la corrupción de las ciudades para vivir en la intimidad de Dios, la oración y la conversación de los ángeles[12], no es para proponer a su auditorio la imitación material del Precursor. El mismo, a lo que parece, sintió aflorar alguna vez en su espíritu la idea de retirarse a la soledad para entregarse por completo al estudio de la palabra de Dios y a la divina contemplación, mas la rechazó en seguida como una tentación del enemigo. Su puesto—tal era su convencimiento—estaba entre sus discípulos, en la cátedra, en la defensa de la fe, en la predicación de la palabra de Dios. La Iglesia tenía necesidad de su servicio activo.

Poseía Orígenes la misma audacia de pensamiento, el mismo optimismo y entusiasmo cristiano que su maestro y predecesor, Clemente de Alejandría; pero todo esto tiene en sus obras más energía, más color y grandeza. En cambio, carecía de la cordial comprensión que Clemente sentía por los hombres. Era un intelectual; vivía entre libros e ideas. Espiritualista convencido, no tenía ninguna simpatía por las implicaciones temporales del cristianismo. Asceta de una extrema austeridad, practicaba y propugnaba la renuncia total a un mundo que pasa. Sus escritos nos lo revelan como teólogo genial, príncipe de los exegetas, brillante apologista, varón eminentemente espiritual y maestro de espiritualidad de talla extraordinaria. Signo de contradicción tanto en vida como después de muerto, tuvo grandes amigos y acérrimos enemigos, como pocos hombres de todos los tiempos los han tenido; y su obra, que contiene especulaciones y conceptos inadmisibles, sobre todo si se contrastan con la teología ortodoxa, mucho más desarrollada, del siglo VI, fue finalmente condenada por el concilio ecuménico de Constantinopla del año 543 y por otros concilios sucesivos. De ahí que muchos de sus escritos se hayan perdido y que no pocos nos hayan llegado sólo en traducciones latinas expurgadas, debidas a Rufino y San Jerónimo. A pesar de todo, todavía podemos hacernos una buena idea de su doctrina espiritual, contenida en sus grandes comentarios bíblicos, en sus maravillosas homilías, en su tratado *Sobre la oración*—el primer comentario científico de la oración cristiana y uno de los más influyentes—, en su vibrante *Exhortación al martirio*.

Concibe Orígenes la vida espiritual como una ascensión

[11] *Hom. in Lev* 12,4: GCS 6,462. Otros textos en F. W. B. Bornemann, *In investiganda monachatus origine...* p.34-38.
[12] *Hom. in Lc* 11 y 20: GCS 92,69 y 150.

magnífica y penosa. Magnífica, pues conduce a alturas vertiginosas; penosa, porque supone mucho esfuerzo y sufrimiento. En lo más alto de la ascensión coloca la plenitud de la gnosis, la *theoría*, la iluminación, la mística unión con el Logos. Hacia este fin maravilloso debe levantar los ojos el cristiano desde el momento mismo de emprender la subida. Pero no cabe hacerse ilusiones: sólo se llega a las cumbres avanzando penosamente por el sendero de la renuncia, la purificación y la ascesis más rigurosa. El ascetismo, sin duda alguna, sólo tiene valor de medio; pero es un medio necesario, incluso en las etapas superiores de la contemplación y mística unión con Dios. Porque la vida del cristiano en este mundo implica lucha, una lucha incesante, contra el pecado, las pasiones desordenadas y el demonio. Es un combate espiritual. Orígenes hace hincapié en la renuncia. Es imposible combinar el amor de Dios con el amor del mundo; por eso el cristiano debe desprenderse de todo lo mundano: personas, riquezas, diversiones. El propio cuerpo es un enemigo muy temible: hay que combatir sus pasiones, y particularmente su concupiscencia. Quienes desean llegar a la perfección espiritual deben renunciar al matrimonio y a la familia, practicar frecuentes ayunos y velas nocturnas, incluso despreciar la cultura profana, excepto en cuanto es útil para adquirir la ciencia sagrada. Al mismo tiempo, tienen que esforzarse por crecer en todas las virtudes, y muy particular en la humildad.

Renuncia tan profunda y tan continuados esfuerzos son posibles gracias a la gnosis, o mejor, forman ya parte de ella. Como su maestro Clemente, tiene Orígenes un concepto muy elevado de la gnosis. Se trata de una forma muy superior de ciencia, un profundo conocimiento de la revelación, que es a la vez intelectual y amoroso. No puede obtenerse por meros procedimientos racionales, sino que se recibe sobre todo mediante una iluminación gratuita que eleva al hombre a un estado superior. No puede darse verdadera gnosis sin una estrecha unión con Cristo. Una de las grandes ideas y, a la vez, una de las más insistentes recomendaciones que hallamos en la obra de Orígenes es la imitación de Cristo. Seguir fielmente, amorosamente, a Cristo, que avanza delante de nosotros con la cruz a cuestas; participar así de su vida, constituye el único medio de realizar la ascensión espiritual y entrar con él en su gloria.

«Sólo los puros de corazón son capaces de adquirir la contemplación»: Orígenes repite sin cansarse este principio fundamental. Pero asegura asimismo que, después de alcanzar

el objetivo de la «vida práctica» o «activa», es decir, la purificación, la *apatheía* o la caridad—el maestro lo expresa de las tres maneras—, los perfectos son iluminados por Dios con la perfección de la gnosis. Desde este momento su vida transcurre en las cumbres del espíritu. El alma se siente inundada de luz y amor. Dios habita en ella. La contemplación —anticipo de la visión beatífica—realiza gradualmente la divinización del hombre. A través de la humanidad de Cristo se llega a su divinidad, y a través del Hijo se alcanza al Padre. De este modo, el hombre, unido místicamente al Logos, va elevándose más y más, hasta alcanzar la perfección en la bienaventuranza del cielo.

Tal es, en resumen, la penosa y gloriosa carrera del cristiano que de veras cultiva su vida espiritual. Orígenes no sabe qué nombre darle; le llama «apóstol», «guerrero», «sacerdote», «ángel», «mártir», «amigo de Dios», «hijo de Dios», «hermano de Cristo» e incluso «dios». De hecho, el «gnóstico» se eleva por encima de la pura naturaleza humana y se halla tan íntimamente adherido a Dios, que su unión puede compararse a la del esposo y la esposa.

Las obras de Orígenes, como se ve, ofrecen un verdadero programa, tanto en sus líneas generales como en pormenores muy concretos, al monacato naciente. El gran maestro presenta la ascensión espiritual bajo diferentes figuras, según el texto escriturario que está comentando: a veces es el nacimiento del Verbo en el alma; otras, la subida del monte de la Transfiguración; otras, las etapas y tentaciones del Exodo. Pero siempre encontramos en su doctrina la íntima unión entre ascetismo y mística, que es el fundamento de toda vida monástica. En su homilía XXVII sobre el libro de los Números, considera las exigencias de las tentaciones y de la ascesis en una perspectiva que implica todos los ejercicios del monje. No es, pues, de extrañar que la doctrina espiritual de Orígenes tuviera gran aceptación en desiertos y cenobios.

San Basilio de Cesarea

Al decir de J. Quasten, la contribución de los «tres grandes Capadocios»—San Basilio de Cesarea, su amigo San Gregorio de Nacianzo y su hermano San Gregorio de Nisa—«al progreso de la teología, a la solución del problema helenismo-cristianismo, al restablecimiento de la paz y a la expansión del monacato es de tal categoría, que tuvo una influencia duradera en la Iglesia universal» [13]. L. Bouyer les atribuye tam-

[13] J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.213.

bién, con razón, un papel de primera importancia en la elaboración de una espiritualidad monástica basada en las doctrinas de Orígenes [14]. Con ellos empieza propiamente lo que hemos llamado el «monacato docto», que tanta importancia iba a tener. Sin embargo, es preciso añadir que su obra monástica fue muy diversa Hablando en términos generales, puede decirse que San Basilio se aplicó a construir una ascética, y San Gregorio de Nisa una mística. En cuanto a San Gregorio de Nacianzo, no es posible incluirlo entre los grandes teóricos del monacato, dada la escasa densidad de sus escritos de este género [15]

Ya hemos trabado conocimiento con San Basilio de Cesarea Hemos examinado asimismo su obra y sus escritos monásticos, en especial sus *Reglas*, que son, en realidad, directrices de carácter teológico y moral [16] Veamos ahora cuáles son los rasgos fundamentales de su espiritualidad monástica.

Esta se nos muestra muy pronto como esencialmente ascética. Con razón se ha dicho de San Basilio que es «un romano entre griegos», precisamente porque sus escritos nos lo revelan como hombre de acción, interesado casi únicamente en los aspectos prácticos y morales del mensaje cristiano, mientras que los otros Padres orientales muestran marcada preferencia por su lado metafísico. Otra característica de la doctrina monástica basiliana es que, a pesar de ser la enseñanza del más profundamente cristiano de los moralistas, no desdeña tomar prestado a los estoicos ideas y expresiones para formular consejos y preceptos puramente humanos, sigue a Platón al considerar al cuerpo como elemento extraño al alma y, con Plotino, ve en él una pesada carga que la oprime y una

[14] *La spiritualité*... p.400.

[15] La *Comparación de las vidas*, por ejemplo, es un poema que establece un paralelo entre la vida en el mundo y la vida monástica según las reglas del género literario de la syncrísis, perteneciente a la filosofía popular. Los otros escritos de interés para el tema que nos ocupa son del mismo estilo; tienen por objeto, más que analizar y profundizar el ideal monástico, defenderlo, cantarlo y exaltarlo, cuando no se dedican a fustigar los abusos de los monjes indignos de su profesión. En suma, si de los poemas de Gregorio de Nacianzo pueden entresacarse numerosos textos para evocar o divulgar, más que reconstruir, su ideario—lo que se ha dado en llamar su «teología de la vida monástica»—, en vano buscaríamos en toda su voluminosa obra, no ya una síntesis coherente y relativamente completa de ascética para uso de los monjes, pero ni siquiera los elementos para construirla. Indudablemente, bajo este aspecto como bajo tantos otros, su influencia sobrepasa ampliamente lo que ha llegado hasta nosotros de su herencia literaria, que es, con toda probabilidad, casi todo lo que escribió. Gregorio de Nacianzo, el gran mistagogo de los grandes espirituales que fueron Evagrio Póntico, Diadoco de Fótice y el Pseudo-Dionisio Areopagita, por citar tan sólo los que pertenecen a nuestro período, irradió muchísimo más a través de su personalidad que a través de sus escritos. Para el pensamiento de San Gregorio de Nacianzo sobre la vida monástica, véase sobre todo J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze:* Théologie... p.115-130. En las páginas 116-118 de dicho trabajo se indican los textos de Gregorio de mayor interés desde nuestro punto de vista. Véase también J. M. Szymusiak, *Amour de la solitude et vie dans le monde à l'école de saint Grégoire de Nazianze:* VS 114 (1966) 129-160, y sobre todo Th. Spidlik, *Grégoire de Nazianze, Introduction á l'étude de sa doctrina spirituelle:* OCA 189 (Roma 1971).

[16] Véase t.1 p. 184-191.

fuente de impurezas que la corrompe. Por eso no puede sorprendernos que conceda excepcional importancia a la *encráteia*, la renuncia a los placeres de los sentidos. Pero si hay que conceder que los filósofos tienen una parte importante en la elaboración de la doctrina de San Basilio, no se puede negar que la renuncia, centro y alma del ascetismo, tiene en su obra fundamentos puramente cristianos. En efecto, constituye otro de los rasgos característicos de la ascética basiliana un principio general, fuertemente subrayado: la necesidad que tiene todo cristiano de cumplir todos y cada uno de los preceptos y consejos contenidos en el Evangelio. Como es natural, esto no quiere decir que todos los fieles deban abrazar la vida monástica, pero sí que el cristianismo plenamente vivido implica la renuncia, cierta separación del mundo, la purificación del corazón y, en una palabra, el ascetismo monástico. Por lo demás, ¿qué son los monjes? Cristianos, ni más ni menos. Es muy significativo que San Basilio, precisamente en sus escritos monásticos, no use ni una sola vez el vocablo «monje», que sustituye por el de «cristiano», y que en cierto pasaje de sus *Reglas* afirme rotundamente que el hombre no es un animal salvaje y «monástico» [17], mientras que en otro lugar describe al león como animal «monástico» y uraño [18]. Como se ha notado, el uso del adjetivo *monasticós*, en sentido de *monios*, parece peculiar de San Basilio [19]. ¿No será con determinada intención? De todos modos, parece cierto lo que se ha escrito en un minucioso examen de la ascética basiliana: «El ascetismo estrictamente monástico de Basilio no existe en sí mismo y para sí mismo; no es más que la continuación y la corona del ascetismo cristiano que se exige a todos los bautizados. El monje es el cristiano auténtico y generoso, el cristiano que se esfuerza en vivir plenamente el cristianismo y practicar más fielmente todas las virtudes evangélicas». «Sólo existe una moral, la del Evangelio. Pero en cierto sentido, la ascética basiliana es monástica, porque sólo la vida monástica en su forma cenobítica realiza a la perfección, si hemos de creer a Basilio, el ideal evangélico» [20].

Escrupulosamente fiel al Evangelio, Basilio coloca como piedra fundamental de toda su construcción el doble precepto de amar a Dios y al prójimo [21] Ahora bien, amar a Dios con la intensidad total y exhaustiva que pide la Escritura, significa

17 *Regulae fusius tractatae* 3: MG 31,917.
18 *Homiliae in Hexämeron* 1: MG 21,192.
19 J. GRIBOMONT, *L'Exhortation au renoncement*... p.381 nota 1.
20 D. AMAND, *L'ascèse*... p.12 y 13.
21 Mt 22,36-40.

llevar constantemente su imagen en nuestro corazón, dejar que domine toda nuestra actividad intelectual, sacar de esta fuente la energía necesaria para cumplir todos los mandamientos divinos. Lógico hasta las últimas consecuencias, enseña que el precepto de amar a Dios incluye la necesidad de renunciar radicalmente a un mundo corrompido y corruptor, y estima que esta renuncia se realiza con más facilidad y pureza separándose del mundo, abandonándolo incluso físicamente. En realidad, como se ve, es el primero de los mandamientos lo que justifica plenamente, por no decir que impone, la *anachóresis* del «cristiano».

Sin embargo, como ya sabemos, la *anachóresis* que propugna Basilio de Cesarea no conduce a la soledad del ermitaño. El segundo precepto de la caridad no permite abandonar a nuestros hermanos. No podemos olvidar, en efecto, que no sólo se nos ordena amar a Dios, sino también al prójimo. La ascesis monástica requiere como condición indispensable el cenobio. Sólo la vida plenamente comunitaria con otros hermanos igualmente enamorados de la pureza del Evangelio, nos permite compaginar la renuncia al mundo con el amor efectivo de nuestro prójimo y, además, practicar todas las virtudes cristianas, como es nuestro deber [22].

La descripción de la vida ascética en las obras basilianas de autenticidad indudable concuerda con la expuesta por Orígenes. Basilio se había asimilado casi íntegramente la austera espiritualidad del gran Alejandrino por lo que respecta al ascetismo, a excepción de su lujuriante demonología. Para Basilio, la renuncia al mundo es únicamente el principio de una larga lucha contra las pasiones. Sólo a fuerza de combatir todos los vicios y aun los más secretos pensamientos, el atleta de Cristo logrará adquirir las virtudes y, de este modo, alcanzar el fin, que no es otro que la restauración en sí mismo de la imagen de Dios, condición indispensable para penetrar en la felicidad eterna.

Formado en la espiritualidad oriental, lector y admirador de Orígenes, amigo de Gregorio de Nacianzo y hermano de Gregorio de Nisa, Basilio no podía menos de tener en gran aprecio la *theoría*. Al principio de su vida ascética, el ideal contemplativo aparece muy claramente en su famosa carta segunda; la contemplación es considerada en ella como el objetivo de la renuncia monástica. En algunas de sus obras escribe el Santo sobre la *theoría* en el sentido propio del término, es decir, una contemplación intuitiva, amorosa y, al menos

[22] Véase t.1 p.193.

hasta cierto punto, experimental. Le concede, sin duda alguna, un lugar importante al estructurar su sistema por la conexión intrínseca que la une a la deificación cristiana. Pero esto sólo ocurre en su pensamiento. En la práctica apenas habla de ella [23]. Y tal omisión es especialmente notable en sus escritos destinados a los monjes. ¿Por qué se abstiene de toda especulación sobre la *theoría*, la vida propiamente mística, e incluso otros temas menos elevados? De semejante proceder, al que a veces se ha dado un alcance excesivo y ciertamente indemostrable, se pueden dar diversas explicaciones. He aquí la más plausible: Basilio «no sintió la necesidad de estimular la impetuosa corriente eustaciana celebrando la soledad, la virginidad, la oración de fuego, la restauración paradisíaca de la naturaleza purificada. Era capaz de tocar estos temas cuando se hallaba ante auditorios hostiles o fríos respecto al ascetismo. Pero cuando se dirigía a sus hermanos, prefería concentrarse sobre las mortificantes exigencias de la caridad: obediencia sin reserva a los mandamientos de Dios, vida comunitaria en la humildad del trabajo, olvido de sí». Su misión fue purificar el monacato del Ponto y Capadocia «conduciéndolo constantemente al Nuevo Testamento» [24]. Existen otras explicaciones, aunque menos convincentes. Tal vez se abstuviera Basilio de desarrollar el tema de la contemplación y de la mística en general, bien porque el género literario de sus *Reglas* no lo requería, bien porque sentía una especie de pudor reverencial de analizar y disecar el delicado misterio de la vida interior en sus etapas más elevadas, bien porque creyera que otros se habían ocupado del tema de un modo suficiente. Sea lo que fuere, no se puede probar que Basilio excluyera del ideal monástico la *theoría*, que tanto ponderaron los otros representantes del monacato docto, empezando por su propio hermano Gregorio de Nisa.

San Gregorio de Nisa

Pese a los esfuerzos de la investigación más reciente, estamos todavía lejos de conocer bien la vida y la obra del ilustre hermano de Basilio. Sin embargo, por lo que sabemos de él, ya es posible escribir como hace J. Quasten: «Gregorio de Nisa no fue un extraordinario administrador y legislador monástico como Basilio, ni un predicador y poeta atrayente como Gregorio de Nacianzo; pero como teólogo especulativo y mís-

[23] Para la actitud de San Basilio respecto a la contemplación, véase sobre todo S. RENDINA, *La contemplazione negli scritti di S. Basilio Magno* (Roma 1959).

[24] J. GRIBOMONT, *Saint Basile:* Théologie... p.113.

tico fue, sin duda, el mejor dotado de los tres Grandes Capadocios» [25]. Nos hallamos ante «uno de los pensadores más poderosos y originales que haya conocido la historia de la Iglesia» y «uno de los autores espirituales que han influenciado más profundamente la espiritualidad del monacato oriental» [26]. Pero es a todas luces excesiva la afirmación de Werner Jaeger cuando escribe: «Si Basilio dio a los habitantes del Ponto que habían adoptado el ideal monástico una constitución y una disciplina, esto es, lo que necesita toda comunidad para funcionar, Gregorio dio a la vida monástica su forma espiritual» [27]. Basilio, como hemos visto, hizo mucho más que dar al monacato una estructura meramente externa. Lo que sí puede decirse es que Gregorio—de acuerdo con Basilio o no, intencionadamente o no— proporcionó a la doctrina ascética de su hermano mayor un complemento místico, especialmente una doctrina sobre la contemplación, cuya falta se hacía notar.

Miembro de una familia en que floreció copiosamente la santidad, Gregorio nació hacia el año 335. Fue educado por Basilio, a quien venerará siempre como maestro y padre espiritual. A lo que parece, Basilio quiso ganarle para la vida monástica, pero el joven, bien dotado, prefirió sentar cátedra de profesor de retórica y casarse. Algunos autores suponen que, por influencia de sus amigos, especialmente de Gregorio de Nacianzo, acabó por ingresar en el monasterio que Basilio había fundado a orillas del Iris; lo cierto es que, cuando escribió el tratado *Sobre la virginidad*, en 370, seguía unido a su esposa y que su condición de hombre casado no pudo ser obstáculo a su ordenación episcopal, pues sabemos que otros obispos de Capadocia vivían con sus mujeres. En la insignificante diócesis de Nisa que le fue confiada, Gregorio defraudó las esperanzas que en sus talentos había puesto su hermano y metropolitano Basilio. Sin embargo, cuando éste murió en 378 y Gregorio heredó su obra, su actuación empezó a ser mucho más hábil y eficaz, tanto en el frente de las controversias teológicas como en la administración de la Iglesia. En cambio, no le vemos ocuparse propiamente del monacato hasta

[25] *Patrología* t.2 p.167. Para las relaciones de Gregorio de Nisa con la vida monástica, véase J. Daniélou, *Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme:* Théologie... p.131-141; y también W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leyden 1954). Sobre la espiritualidad del Santo, los estudios capitales siguen siendo el de J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (París ²1952), y el debido a W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker* (Wiesbaden 1955), si bien se han publicado recientemente otros estudios parciales de gran valor. Para más bibliografía, véase J. Quasten, o.c., p.305-310. Para la bibliografía corriente hay que acudir sobre todo al «Bulletin de spiritualité monastique», publicado en CollC.

[26] L. Bouyer, *La spiritualité*... p.423.

[27] *Two Rediscovered Works*... p.23. Este juicio reaparece explícita o implícitamente a lo largo de todo el estudio de Jaeger y ha sido inconsideradamente reproducido por otros autores.

más tarde, hacia el año 390. Así, como observa J. Daniélou, el «período monástico» de su vida es el último, no el primero, como es el caso de tantos otros Padres de la Iglesia [28]. Este retraso se explica porque su esposa no murió hasta el año 386. Desde entonces pudo practicar Gregorio lo que él llama la «vida filosófica». A su muerte, acaecida muy probablemente en 394, legaba una serie de escritos del mayor interés para la espiritualidad monástica.

Se ha escrito de la primera obra de Gregorio de Nisa, *Sobre la virginidad* [29], que es «una suerte de manifiesto de la reforma basiliana» [30]; de hecho, en sus últimas páginas, no sólo señala las desviaciones ideológicas y morales del movimiento ascético que la reforma basiliana pretendía encauzar, sino que presenta a Basilio—sin nombrarlo—como el asceta ideal. El tratado, bajo la forma literaria de un discurso parenético—la misma con que los pensadores griegos habían intentado convertir a sus lectores a su «estilo de vida filosófica»—, se propone persuadir a los cristianos de la sublimidad de la vida monástica, para que se animen a abrazarla. La virginidad es, para Gregorio, no sólo «la puerta imprescindible para penetrar en una vida más santa», como dice en la introducción, sino también el fundamento de todas las virtudes y la preparación para la visión de Dios. «Está probado... que la unión del alma con la incorruptible deidad no puede verificarse sino alcanzando ella misma, gracias a su estado de virginidad, la mayor pureza posible» (c.11).

«Cada uno de nosotros está inclinado a abrazar con el mayor entusiasmo un género de vida cuando ve a personas que se han distinguido en él. Por eso hemos hecho la necesaria mención de santos que alcanzaron su gloria en el celibato». Así escribe Gregorio en la introducción del mencionado tratado. De acuerdo con este principio, publicó la *Vida de Macrina*. En ella presenta a su santa hermana como relevante personalidad monástica y encarnación de la vida perfecta. Escrita hacia el año 381 a petición del monje Olimpo, no es tan sólo una perla de la hagiografía antigua y una fuente histórica de primer orden, sino que debe clasificarse, pese a su forma literaria, entre los escritos ascéticos del Santo [31].

28 Cf. J. DANIÉLOU, *Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie*: Revue d'études augustiniennes 2 (1956) 71-73.

29 El texto crítico de este tratado, establecido por J. P. Cavarnos para la edición dirigida por W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera* t.8,1 (Leiden 1952) p.215-343, ha sido algo mejorado por la de M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*: SC 119 (París 1966). Aubineau nos ofrece asimismo, en este volumen, la traducción francesa de la obra, una excelente introducción y un penetrante análisis de su doctrina espiritual.

30 J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse et le messalianisme*: RSR 48 (1960) p.119.

31 A la edición crítica de V. W. Callahan, en W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera* t.8,1

En la misma sección deben figurar por derecho propio la carta—en realidad un breve tratado—dirigida a cierto Armonio, que lleva por título *Qué significa el nombre y la profesión del cristiano*, y el opúsculo *Sobre la perfección y cuál debe ser el cristiano* [32]. Este último escrito trata del mismo problema que el anterior y parece una *retractatio*, pues Gregorio sigue en él un método menos filosófico y más cristiano. Otros escritos que figuran entre sus obras exegéticas se ocupan igualmente de la vida de perfección. Tales son: *Sobre los títulos de los salmos*, la *Exacta interpretación del Cantar de los Cantares* y la *Vida de Moisés* [33]. J. Daniélou ha señalado que la *Vida de Moisés*, además de estar dedicada a cierto Cesáreo, calificado de monje en algunos manuscritos, fue compuesta con mucha probabilidad para los cenobitas de observancia basiliana, esto es, «un monacato bien organizado, pero que estaba buscando su mística»; Gregorio—añade—«escribió en la *Vida de Moisés* la teología mística del monacato capadocio» [34].

Sin embargo, como reconocen unánimemente los críticos, la obra más importante de Gregorio de Nisa desde el punto de vista de la espiritualidad monástica es su tratado *De instituto christiano*. El valor de esta obra, cuyo texto completo nos ha dado por primera vez no hace mucho W. Jaeger [35], tiene un triple fundamento. Fue escrita especialmente para los monjes, ya que fueron algunos de ellos quienes se la pidieron a Gregorio para que les sirviera de guía en su peculiar estilo de vida; según la calificación de Daniélou, constituye «una pequeña suma de la vida cenobítica» [36]. Ofrece una visión completa del ideal ascético en forma concisa y metódica. Compuesta en los últimos años de la vida del autor (entre 390 y 394), contiene la quintaesencia de su pensamiento sobre la vida espiritual llegado a su plena madurez. En cuanto a su contenido, el mismo Gregorio nos indica en la introducción: Conforme a los deseos de los monjes que se la pidieron, tratará en la obra en primer lugar del verdadero objeto *(scopos)*

(Leiden 1952) p.370-414, hay que sumar la de P. Maraval en SC 178 (París 1971), acompañada de la versión francesa, una introducción y abundantes notas.

32 Edición crítica del primer tratado en W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera* t.8,1 p.129-142, y del segundo, ibid., p.173-214.

33 Edición crítica por J. McDough *(Sobre los títulos de los salmos)* y H. Langerbeck *(Exacta interpretación del Cantar de los Cantares)* en W. JAEGER, o.c., t.5 y 6. La *Vida de Moisés* fue editada por J. Daniélou en SC t.1 (París ²1955), con traducción francesa y un estudio introductorio. La primera edición no contiene el texto griego.

34 *Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire*... p.136-138.

35 *Gregorii Nysseni Opera* t.8,1 (Leiden 1952) 40-89. Hasta ahora sólo nos era conocida en una recensión abreviada y mutilada del período bizantino, publicada en MG 46,287-306. De ahí que numerosos críticos dudaran de su autenticidad o la rechazaran por espúrea. La segunda parte era considerada como una copia o plagio de la *Gran Carta* del llamado Macario. De este último problema vamos a tratar en seguida.

36 *Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire*... p.139.

de la vida monástica y de los principales medios para alcanzarlo; mostrará en segundo lugar las razones por las cuales conviene que los que abrazan tal estado vivan en comunidad perfecta y cuáles son las exigencias del cenobitismo, con particular insistencia en el papel que deben representar los superiores de las comunidades; finalmente—y ésta es su aportación más característica—, expondrá cuáles son los ejercicios básicos que prepararán sus almas para la recepción del Espíritu. Esta última parte nos permite vislumbrar la experiencia mística del autor, expuesta en parte en obras anteriores, pero despojada aquí de todo el aparato de símbolos que en ellas revestía. Gregorio de Nisa pone el acento sobre la oración y propugna con íntimo convencimiento el ideal contemplativo, tal vez porque lo juzga necesario, ya que la contemplación era atacada por algunos a causa de los excesos de los mesalianos.

Ningún otro Padre del siglo IV se sirvió tan copiosamente, en sus obras, de la cultura profana como Gregorio de Nisa. Por su terminología y por sus procedimientos estilísticos, pertenece, al igual que Himerio y Libanio, a una época característica, esto es, la segunda sofística. La influencia que ejercieron sobre sus escritos las antiguas escuelas filosóficas, particularmente el platonismo, fue múltiple y profunda. A Platón debe Gregorio, entre otras muchas cosas, el sentimiento de la irrealidad del mundo material, la nostalgia del mundo de los espíritus, la convicción de que el ser es idéntico al mundo inteligible y que se retorna al ser por el abandono progresivo de las apariencias sensibles, la identificación del ser y el bien, el carácter negativo del mal, la división tripartita del alma, y otros temas que aparecen continuamente en sus escritos. Hallamos asimismo en éstos numerosas influencias literales y reminiscencias de las obras de Plotino, así como también elementos significativos de otras escuelas filosóficas. Por todo ello ha podido escribir E. von Ivanka: «El sistema de Gregorio es una forma particular de platonismo, independiente del neoplatonismo y del agustinianismo, que combina elementos platónicos con elementos del aristotelismo y del estoicismo» [37].

La razón de este proceder es clara: Gregorio piensa que el ideal de la vida ascética constituye, bajo muchos aspectos, una continuación directa de la noble tradición de la *vita contemplativa*, que, remonta a los filósofos de la antigua Grecia [38]. Por eso no tiene escrúpulos de servirse con frecuencia y cons-

[37] *Von Platonismus zur Theorie der Mystik*: Scholastik 11 (1936) 163-195.

[38] Para el ideal de la «vida contemplativa» en la filosofía griega puede verse F. Boll, *Vita contemplativa*: Ber. Heidelberg Akad. 1920; A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (París 1936).

cientemente de la terminología de la tradición filosófica. Como San Basilio, rechaza la palabra «monje» y sus derivados, y a lo largo de sus obras designa la vida monástica con la expresión «vida filosófica», llama a los monjes «filósofos», y a la comunidad cenobítica el «coro filosófico» La actividad más peculiar de los que han abrazado este género de vida es, según dice, la «contemplación», de la que habla con frecuencia Y, lo que es más importante, intenta construir una teoría completa del contenido y finalidad del ascetismo cristiano con la ayuda de la tradición filosófica profana. Pero, si utiliza su terminología e ideario, no tiene fe ciega en esta sabiduría «exterior», antes bien conoce sus límites, sus peligros y sus errores. Gregorio de Nisa construyó una teología asceticomística, no un sistema filosófico más. El fondo de su pensamiento es esencialmente bíblico, fiel a la tradición de Orígenes Lo que mejor subraya el carácter radicalmente cristiano de su doctrina de la ascensión del alma y la contemplación superior es la afirmación clara y repetida de su gratuidad y sobrenaturalidad [39]. Por lo demás, como ya indicó W. Jaeger, se nota en su obra cómo se va dando una preferencia progresiva a los argumentos tomados de la Escritura sobre los que proporciona la filosofía; así el tratado juvenil *Sobre la virginidad* tiene un carácter marcadamente platónico, mientras que el *De instituto christiano*, obra de la ancianidad, es predominantemente bíblico.

Acabamos de aludir a la influencia de Orígenes sobre Gregorio de Nisa. Hay que insistir en este punto importante. Gregorio se inspiró tanto en el maestro alejandrino, que W. Jaeger ha podido escribir con verdad: «La teología ascética de Gregorio es una consecuencia directa del pensamiento de Orígenes, como se desprende del conjunto y de innumerables pormenores» [40]. En las obras de Orígenes halló «no sólo una serie elaborada de ideas teológicas, sino también conceptos que habían brotado de la fervorosa vida religiosa de una *anima naturaliter ascetica*» [41]. De Orígenes heredó especialmente el método alegórico de la interpretación de la Escritura, que le permitirá servirse de las historias bíblicas como de un medio para discutir problemas de la vida espiritual. Pero tampoco hay que exagerar este aspecto. Si comprendió al gran maestro como nadie, Gregorio utiliza sus obras con entera libertad de espíritu. Era un pensador demasiado profundo y original para seguir servilmente a ningún predecesor, por grande que fuera. Y no sólo no aceptó las ideas más excéntricas, fruto de la audaz

[39] Véase sobre todo esto la citada obra de J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*
[40] *Two Rediscovered Works...* p.106.
[41] Ibid., p.108.

fantasía teológica del Alejandrino, sino que tiene sus propios puntos de vista cuando se trata de Dios, de la relación de las creaturas con él, de la acción santificadora del Espíritu Santo y de otros muchos temas importantes.

Al igual que la de Orígenes, la espiritualidad de San Gregorio de Nisa se distingue por un gran dinamismo. «La verdadera perfección»—escribe en cierto pasaje—«nunca está inmóvil, sino que va creciendo continuamente de mejor a mejor: la perfección no está limitada por fronteras»[42]. La naturaleza humana fue creada por Dios a su imagen; pero, haciendo uso de su libre albedrío, el hombre escogió el mal. La caída de Adán fue el origen del pecado y de la muerte, la causa de la corrupción de la naturaleza y de la debilitación de la voluntad del hombre. Sin embargo, su bondad original, aunque desfigurada por las huellas de las pasiones, ha sobrevivido al pecado, como lo prueba el innato deseo que existe en el alma de obtener el bien; el Bien absoluto y causa de todo lo existente en el universo: Dios, que es al mismo tiempo el arquetipo de la belleza y, como tal, el objeto del deseo y del amor de todos los que lo reconocen. ¿Cómo satisfacer este inmenso y acuciante deseo de alcanzar el Bien y la Belleza? ¿Cómo volverá el hombre a su Creador, del que se apartó por el pecado? El único y penoso camino es el de la *gnosis*, que consiste en la progresiva restauración de la imagen de Dios que hay en el hombre, lo constituye en familiar de Dios y le permite conocerlo; porque, como reza el axioma de los antiguos, «el semejante es conocido por sus semejantes».

La vida monástica—la vida cristiana seriamente vivida—es esencialmente el camino de la purificación del alma, por el que ésta se va acercando paso a paso a la divinidad. El hombre no puede realizar tan larga y penosa ascensión sin grandes esfuerzos, sin luchar valerosamente contra los intentos del demonio por derribarlo y vencerlo, ni sin poseer la ciencia *(gnosis)* y la virtud *(areté)*, dos realidades inseparables; sin la gnosis, en efecto, es imposible discernir la «meta» de la «vida filosófica», y la gnosis aumenta tan sólo gracias a la purificación del alma y la adquisición de la virtud. Gregorio considera este proceso como una serie de grados o etapas hacia una perfección siempre mayor, en la que el hombre llega por fin a librarse de la tiranía del demonio al alcanzar el dominio sobre sus pasiones *(apátheia)*. En este proceso de salvación radica el misterio del cristianismo, pues sólo con la gracia de Cristo y la cooperación del Espíritu Santo el esfuerzo humano

[42] *De perfectione et qualem opporteat esse Christianum:* MG 46,286.

es capaz de coronarlo con éxito. Sólo la infalible dirección del Paráclito conduce al alma purificada hasta la última etapa, en la que verá finalmente a Dios.

Sensible, poeta, místico, entusiasta, Gregorio de Nisa ha descrito repetidamente, con más o menos pormenores, este itinerario, «todo el camino de la filosofía»[43]. Desde los principios de la conversión hasta las sublimes alturas donde reinan la tranquilidad *(hesychía)* y la divina contemplación *(theoría)*. Pero no podemos entretenernos aquí en explorar, ni siquiera brevemente, todos los deleitables rincones de la teología mística del obispo de Nisa. Notemos tan sólo que, según el *De instituto christiano*, los «grandes héroes de la oración», esto es, los verdaderos contemplativos, deben gozar de un trato privilegiado en las comunidades monásticas; al superior y a los demás hermanos que todavía no han alcanzado estas cumbres, corresponde rodearlos de respeto y simpatía, favorecer su recogimiento y esperar de ellos el ejemplo de todas las virtudes, considerándolos como los campeones de la hermandad.

«Macario» y el «Liber graduum»

La espiritualidad monástica—ya queda dicho—fue sistematizada y codificada por escritores pertenecientes al «monacato docto» Sin embargo, existen otras importantes producciones literarias que denotan en sus autores un nivel intelectual notablemente inferior. A esta clase pertenecen los escritos del misterioso «Macario» y el *Liber graduum* siríaco. Ambos textos revisten especial interés, ya que nos permiten penetrar en la espiritualidad reinante en los ambientes monásticos menos cultos, es decir, entre la inmensa mayoría de los monjes.

Ni Paladio, ni Rufino, ni los *Apotegmas* mencionan obra literaria alguna de Macario de Egipto, el héroe de la colonia eremítica de Escete; con todo, buen número de manuscritos le atribuyen una impresionante colección de homilías, tratados, oraciones, cartas y apotegmas. Los más conocidos y realmente célebres e influyentes de tales escritos son las cincuenta *Homilías espirituales*, de las que no sólo existen numerosos manuscritos, sino también algunas ediciones impresas tanto del texto griego original como de sus versiones al latín, alemán, flamenco, inglés, árabe y ruso[44]. Otro texto importante

[43] *De instituto christiano*, ed. JAEGER, p.83.

[44] De estas cincuenta homilías, que forman la que podríamos llamar colección normal, existe una edición crítica, acompañada de un comentario hecho a base de textos paralelos del mismo «Macario» y de otros autores de la antigüedad, por H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN y M. KRIEGER, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios:* Patristische Texte und Studien 4 (Berlin 1964). Otras siete homilías adicionales, contenidas en un códice de Oxford, fueron

del mismo autor es la llamada *Gran Carta*, dirigida a los monjes [45]. De autenticidad bien establecida, constituye la *Gran Carta* el opúsculo teológico más extenso de cuantos salieron de su pluma.

¿Quién es el verdadero autor de esta abundante literatura asceticomística? El nombre de Macario de Egipto ha sido descartado unánimemente por la crítica moderna [46]. H. Dörries, con gran decisión y aparente seguridad, ha propuesto otro nombre: Simeón de Mesopotamia [47]. Sin embargo, hemos de reconocer que, pese a todos los esfuerzos, el autor, lugar de origen y fuentes del *corpus* macariano siguen siendo un misterio. Lo único que puede afirmarse con certeza es que existen fuertes argumentos en favor de Asia Menor—o tal vez Siria—como lugar de procedencia, que los escritos muestran indudables influencias egipcias y que fueron compuestos a fines del siglo IV o principios del V [48].

Que el autor pertenecía al movimiento mesaliano, se venía admitiendo generalmente desde 1920 [49]. Pero, tras sufrir varias manipulaciones, no es extraño que el mesalianismo de su texto parezca moderado, casi imperceptible; tan diferente del mesalianismo estricto, que ataca las posiciones de éste del modo más evidente [50]. Más aún, no han faltado excelentes eruditos que hayan querido librar los escritos de Macario de toda sospecha de error [51].

dadas a luz por G. L. MARRIOTT, *Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius*: Harvard Theological Studies 5 (Cambridge, Massachusetts, 1918), y una nueva serie por E. KLOSTERMANN y H. BERTHOLD, *Neue Homilien des Makarius-Symeon* I: TU 72 (Berlín 1961). Para los escritos atribuidos a Macario, véase J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.169-175.

[45] El texto original completo fue descubierto por el incansable investigador de la tradición manuscrita de «Macario», el profesor H. Dörries (*Symeon von Mesopotamien: Die Überlieferung der messalianischen «Makarios»-Schriften*: TU 55,1 [Leipzig 1941] 144-145) y publicada por el profesor W. JAEGER, *Two Rediscovered Works...* p.231-301.

[46] Sólo la primera de las cartas atribuidas a Macario de Egipto, titulada *Ad filios Dei* y conservada en latín, en siriaco y en algunos fragmentos coptos, pudiera ser la que, según Genadio (*De viris illustribus* 10), el famoso monje egipcio dirigió «a los jóvenes de su profesión». A. Wilmart publicó una edición crítica del texto latino en RAM 1 (1920) 58-83. Sin embargo, su autenticidad no es segura.

[47] El nombre de Simeón aparece en algunos de los manuscritos griegos como autor de unas pocas homilías, y en la versión árabe, de todo el *corpus* macariano. Dörries concluye que dicho Simeón era idéntico a Simeón de Mesopotamia, uno de los jefes del mesalianismo —del que, por lo demás, sólo conocemos el nombre—, fundándose sobre todo en los rastros de mesalianismo hallados en Macario por L. Villecourt en 1920. Cf. H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien, Die Überliferung der messalianischen «Makarios»-Schriften*: TU 55,1 (Leipzig 1941); L. VILLECOURT, *La date et l'origine des «Homélies spirituelles» attribuées à Macaire*: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et de Belles Lettres (1920) 250-258.

[48] A. BAKER, *Pseudo Macarius and Gregory of Nyssa*: VC 20 (1966) 227-234.

[49] A partir del artículo de L. Villecourt, citado en la nota 47.

[50] Cf., entre otros, J. MAYENDORF, *S. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (París 1959) p.22-28, donde se muestra claramente en qué difieren los escritos macarianos del mesalianismo propiamente dicho.

[51] Así, especialmente, W. Völker (*Neue Urkunden des Messalianismus?*: Theologische Literaturzeitung 68 [1943] 129-136) y W. Jaeger (*Two Rediscoreved Works...* p.208-230). Völker no puede hallar nada esencial en los escritos macarianos que no proceda de la tradición patrística clásica; a raíz del descubrimiento y publicación del texto completo, tanto del *De instituto christiano*, de Gregorio de Nisa, como de la *Gran carta*, de «Macario», Jaeger

Por desgracia, las cosas no son tan simples como a veces se ha creído [52]. ¿Se llegará un día a una solución satisfactoria? De todos modos, por lo que se refiere al mesalianismo de «Macario», parece arriesgado afirmar que se trata de una mera «ilusión óptica» de los modernos patrólogos [53]. Los escritos macarianos contienen rasgos heterodoxos innegables. Sin embargo, guardémonos de examinar los documentos de época tan remota con mentalidad de teólogos tridentinos. Por entonces, no lo olvidemos, la doctrina de la Iglesia distaba mucho de haber sido formulada con toda precisión; la teología se estaba forjando, y es natural que en nuestros textos falte a menudo exactitud e incluso se deslicen ideas que no puedan interpretarse de un modo ortodoxo. Por lo común, la transición de la recta doctrina a la errónea es tan imperceptible, que difícilmente puede determinarse dónde termina la primera y empieza la segunda. Además no es necesario recurrir siempre al influjo mesaliano cuando tropezamos con pasajes o expresiones algo extrañas a nuestra mentalidad teológica moderna o simplemente inaceptables. Es ciertísimo que los escritos macarianos representan una muy notable continuidad con los textos del monacato más primitivo, ayuno de *paideia* y «filosofía exterior», como las cartas de San Antonio, los escritos de Ammonas y unos pocos más. Parece seguro que el misterioso «Macario»—es el mismo caso que el de Gregorio de Nisa en su *De instituto christiano*—toma gran parte de su doctrina de la catequesis monástica primitiva o de una tradición más popular que la que reflejan las obras del «monacato docto». Es tal vez este carácter arcaico lo que algunos han calificado de «mesalianismo difuso».

Llámese Macario, Simeón o como sea, el autor del *corpus* macariano escribió en algún lugar del Próximo Oriente y era

insiste más particularmente que su predecesor en la dependencia doctrinal y literaria de «Macario» respecto al Gran Capadocio. El erudito profesor de la Universidad de Harvard cree haber probado que la *Gran Carta* no es sino una «larga metáfrasis del tratado de Gregorio», como leemos en el mismo título de un capítulo de su obra mencionada (p.174). Otros críticos piensan lo mismo. De ellos se deducen consecuencias importantes, como, por ejemplo, que la obra de Macario, bajo muchos aspectos de consideración, constituiría una mera vulgarización de la doctrina espiritual de Gregorio de Nisa en medios monásticos más populares; pero sobre todo quedaría muy claro que el documento teológico más completo que poseemos bajo el nombre de «Macario» está libre de toda sospecha de herejía mesaliana, y, por lo tanto, como concluye J. Quasten, si el autor de las *Homilías* y de la *Gran Carta* es la misma persona, «se hace necesario plantear de nuevo toda la cuestión del origen mesaliano de las *Homilías*» (*Patrología* t.2 p.174).

[52] Según ha probado J. Gribomont, la argumentación de W. Jaeger es ambigua: tanto sirve para apoyar la dependencia de Macario respecto a Gregorio como la de Gregorio respecto a Macario (*Le «De instituto christiano» et le messalianisme de Grégoire de Nysse*: SP 3; TU [Berlín 1962] 312-322). Ultimamente se han llevado a cabo otros estudios que favorecen la prioridad de Macario (véase, por ejemplo, A. Baker, *The Great Letter of Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa*: SM 6 [1964] 381-387). El problema es complicado, sobre todo porque el texto actual de la *Gran Carta* apenas puede considerarse como obra del autor de las *Homilías*, tantas han sido las modificaciones introducidas. En una palabra, «Macario» y sus escritos, muchos de ellos todavía inéditos y sin someter a una crítica rigurosa, siguen siendo un misterio bajo muchos aspectos.

[53] L. Bouyer, *La spiritualité*... p.446.

jefe de una comunidad monástica establecida junto a una gran ciudad perteneciente al Imperio romano. Sus conocimientos filosóficos parecen más bien de segunda mano, aunque debió de pasar en su juventud por la escuela de retórica; su lenguaje, que es el de la tradición patrística, está plagado de vulgarismos. Se le nota bien versado en la Sagrada Escritura, al estilo de los monjes de su tiempo, pero no es evidente que conociera directamente la obra de Orígenes ni las controversias de la escuela de Antioquía. Con espíritu altamente idealista, conduce a sus hermanos hacia la meta de la vida cristiana tal como él la concibe: entera sumisión a la voluntad de Dios y aplicación constante a la oración contemplativa. Tanto en las *Homilías* como en la *Gran Carta* se mueve en un nivel de pensamiento más afín al de Orígenes y Gregorio de Nisa que a la línea más práctica y prosaica de las *Reglas* de San Basilio.

Una vez más define «Macario» la vida monástica como un largo camino por el que el hombre se acerca gradualmente a la perfección, a la liberación de la tiranía de las pasiones y al reposo en Dios. Condición indispensable para emprender esta ruta es la renuncia a toda posesión terrena. Pero esta renuncia exterior y material—nuestro autor hace hincapié en ello—puede conducir a una falsa vida monástica, ocupada sólo en pensamientos terrenales. El elemento decisivo es la conversión interior, que consiste en apartarse también espiritualmente del pecado y de las cosas mundanas para entregarse en cuerpo y alma a seguir por el camino que conduce a la perfección. Es éste un camino duro, áspero, penoso, pero practicable. La *Gran Carta* insiste mucho en que la naturaleza humana, pese a ser una naturaleza caída y debilitada por el pecado, puede alcanzar la plena medida de la *apátheia* y de la libertad espiritual. Quienes aceptan las palabras de la Escritura como verdad divina y tienen siempre ante los ojos el objetivo perfecto de la vida cristiana, se hacen cada día más fuertes y más nobles por su lucha para alcanzarlo, y tienen confianza en que llegarán hasta la cima. Con todo, «Macario» no deja de advertir insistentemente que la ascensión espiritual es imposible si el esfuerzo humano no está sostenido por la gracia divina.

Cristo, en efecto, ha hecho posible lo imposible. Por su muerte, libró al género humano de la esclavitud del demonio. Por su encarnación, señaló y allanó el camino a los hombres para que volvieran a ser morada de la divinidad. Dios llama a la puerta del corazón humano pidiendo hospedaje; si se le franquea la entrada, penetra en él con todos los dones del Espíritu. Pero no hay que hacerse ilusiones; no es éste todavía el perfec-

to reposo divino, sino todo lo contrario. Apenas se convierte el hombre en morada de la divinidad, empieza a librarse en su interior una enconada batalla entre Dios y el diablo. ¿Quién logrará finalmente dominar? Todo depende, en último análisis, de la voluntad del hombre. Si éste se abandona a la gracia y lucha incansablemente, manejando sobre todo el arma más poderosa, esto es, la oración incesante en el reposo y la paz de la contemplación, la victoria será de Dios.

La transformación del hombre caído y pecador por la regeneración se manifiesta en primer lugar a través de un apartamiento cada vez mayor del pecado, la creciente facilidad en la práctica de las virtudes, la gozosa participación en la pasión de Cristo, soportando el odio que el mundo profesa a los ascetas con el espíritu de las bienaventuranzas, es decir, con sentimientos de misericordia y amor hacia los que nos persiguen. En segundo lugar, la nueva vida se da a conocer por las señales de la presencia del Espíritu: las delicias del ardiente amor de Dios que Cristo, el divino Esposo, infunde en el alma; la luz celestial que inunda la inteligencia; ciertos fenómenos sobrenaturales, como visiones y éxtasis, que hacen olvidar a quienes los experimentan todas las alegrías que puede proporcionar el mundo presente. ¡Cuántas veces el ardor de la oración se apodera de lo más íntimo del ser humano y lo sumerge en las profundidades abismales del mundo venidero con la más dulce de las sensaciones! Entonces el pensar y sentir del hombre están colmados de algo ilimitado, maravilloso, incomprensible, celestial, divino, que el habla humana no podrá expresar jamás. Hay momentos en que el hombre espiritual se siente completamente libre y purificado, como si estuviera en lo más alto de la escala de la perfección. Pero tal estado no puede durar, ya que quien se encuentra en él se halla privado del uso de los sentidos, como si estuviera ebrio de amor de Dios, y le es imposible ocuparse de sí mismo, de los hermanos, de la predicación de la palabra de Dios, de las necesidades de la vida. Su espíritu está ausente. Por eso no se concede a ningún mortal permanecer de continuo en la cumbre de la perfección, sino que es preciso descender a uno de los grados inferiores. ¡Dichosos los que han alcanzado estas cimas de la vida cristiana! «Macario» describe su estado como un retorno a la inocencia de la infancia. Estos hombres, en efecto, lo ven todo con ojos límpidos, sin malicia. Experimentan el encanto de la creación. Nada desean sino amar a Dios y a los hombres. No pueden condenar a nadie, sea pagano, judío o cristiano. Libres de la tiranía de las pasiones, tienen una medida especial para valorar

los bienes de esta vida: ven riqueza donde los demás mortales ven pobreza, y pobreza donde éstos ven riqueza. Son como hijos de rey que penetran libremente en los estados paternos, en los que hay muchas moradas; se les abren centenares de puertas, y ellos toman posesión, en calidad de herederos, de tesoros inenarrables. Después, como enviados de Cristo, hablan a los hombres sus hermanos de los misterios celestiales que les ha sido dado contemplar, en cuanto la humana limitación se lo permite. La contemplación de las cosas del otro mundo, como se ve, se transforma en una predicación didáctica como la que «Macario» distribuye a sus discípulos.

El misterioso autor intenta expresar, evidentemente, una experiencia espiritual auténtica y profunda. A veces lo hace con soltura y propiedad; otras, muy imperfectamente. Pero sus páginas tienen siempre interés y atractivo. Sus enseñanzas, mucho menos intelectuales que las de otros escritores de la época, insisten en la vida profunda del «corazón»—en el sentido bíblico del vocablo—, transformado por el Espíritu, que graba en él su ley de amor. No es, pues, de extrañar que tendencia afectiva y experimental tan marcada, junto con la riqueza y profundidad de su contenido, su poesía, la innegable belleza de su forma y sus conceptos, aseguraran a las *Homilías espirituales*, a lo largo de muchos siglos, una suma incalculable de lectores, que hallaron en ellas un alimento sabroso y reconfortante, sin sospechar ni remotamente que contuvieran gérmenes de la herejía euquita.

Emparentado espiritual e ideológicamente con las *Homilías espirituales*, el *Ketaba demasqata (Liber graduum* o *Libro de los grados)* es una colección de treinta sermones morales y ascéticos en lengua siríaca, compuestos hacia el año 400 por un autor anónimo, que tampoco se ha podido situar geográficamente con alguna exactitud, y dirigidos a los padres, hermanos y hermanas en Cristo—es decir, a monjes y monjas—con el fin de exhortarlos e instruirlos en los problemas de la vida espiritual [54]. A juicio de H. Lietzmann, el mesalianismo del *corpus* macariano reviste «una forma más noble, más helénica», mientras que el del *Liber graduum* se manifiesta con todo su «fanatismo radical», su «fanatismo siríaco» [55]. Otros muchos autores han hablado del mesalianismo declarado de esta última obra, mientras I. Ortiz de Urbina la considera como «una especie de directorio de una secta que, si bien presenta alguna semejanza con los mesalianos, se distingue de ellos por dife-

[54] Publicado en siríaco y versión latina por M. Kmoskó: PS 1,3 (París 1926).
[55] *Geschichte der alten Kirche* t.4 (Berlín ²1953) p.185.

rencias no leves»[56]. Dando un paso más, A. Vööbus, en unas páginas dignas de meditarse, niega toda relación de este importante documento con los mesalianos o euquitas[57]. Cierto que, como nota el propio Vööbus, contiene el *Liber graduum* ideas y teorías que parecen por lo menos extrañas a quien lo lee «con ojos acostumbrados a las normas del cristianismo occidental». Así, por ejemplo, la distinción entre «los justos» y «los perfectos»[58], entre la Iglesia visible de todos los fieles y la invisible de solos los ascetas, con todas sus múltiples facetas y consecuencias. Pero no se sigue que estas características sean específicamente mesalianas. Que presente algún rasgo más o menos común con la herejía euquita, no significa necesariamente que el documento pertenezca a esta secta. No toda la doctrina de los mesalianos fue inventada por ellos, antes bien, en buena parte, pertenecía con toda seguridad al patrimonio común de las Iglesias orientales, a tradiciones cristianas anteriores, arcaicas, que pudieron inspirar igualmente el *Liber graduum*[59].

La exhortación fundamental de las treinta homilías es ésta: Quien desee poner en práctica la doctrina cristiana y llegar a la meta que el Señor propuso a sus seguidores, no puede contentarse con pertenecer a la categoría de «los justos», al estado inicial y preparatorio de los simples fieles, sino que debe renunciar al mundo y alistarse en las filas de «los perfectos». No es exagerado decir que el *Liber graduum* fue escrito con la intención de grabar esta idea en el alma del lector. En todos los sermones, pero más particularmente en el 14, 19 y 20, se acentúa la distinción entre justos y perfectos, Iglesia visible e invisible, con el fin de manifestar la dignidad, los privilegios y los deberes de monjes y ascetas. Cierto que los simples fieles ocupan un lugar honorable en esta tesis; pero destacan en ella con relieve incomparable los cristianos que han renunciado al mundo para correr en pos de la perfección espiritual. Sólo ellos cumplen íntegramente la voluntad de Dios por la observancia literal de las sentencias más duras salidas de los labios de Cristo. Sólo ellos reciben plenamente al Espíritu Santo. Sólo ellos

[56] *Patrologia Syriaca* (Roma 1958) p.82-83.

[57] A. Vööbus (*History*... t.1 p.178-184) señala que el *Liber graduum* no contiene ni una sola de las características esenciales que I. Hausherr atribuye al movimiento mesaliano: la oración no es el único medio de perfección, como en la doctrina mesaliana, sino uno entre tantos; lejos de admitir la postura negativa de los euquitas respecto a los sacramentos y a las instituciones de la Iglesia, el anónimo autor expresa el respeto que siente por ella, por su doctrina y por sus obispos, y enseña explícitamente que su altar, su bautismo y su sacerdocio se remontan al mismo Señor. Cf., por ejemplo, *Liber graduum* 12. La Iglesia «invisible» y «escondida», a la que, según el *Liber graduum*, pertenecen «los perfectos», esto es, los que han alcanzado la plena posesión del Espíritu, es inseparable de la Iglesia visible, jerárquica y sacramental.

[58] Véase supra, p.13-17.

[59] *History*... t.1 p.183; cf. p.190-197.

disfrutan de la plenitud de la revelación y, ya en este mundo, contemplan la gloria de Dios. Son los únicos que poseerán en el cielo una felicidad de orden superior, incomparablemente mayor que la que será concedida a «los justos».

Grandes son los privilegios de «los perfectos»; pero sus trabajos resultan también muy considerables. El autor del *Liber graduum* se muestra sumamente exigente, sobre todo en lo que se refiere a la renuncia. Según él—y éste es un rasgo que hallamos también entre los mesalianos—, quien aspira a la perfección debe renunciar no sólo a toda propiedad individual o colectiva—si pertenece a una comunidad monástica—, sino también a toda ocupación terrena. Así, se le prohíbe con la mayor energía, como si se tratara de engaño del demonio, toda clase de trabajo manual, toda forma de cenobitismo o eremitismo que conserve algún lazo de unión con el mundo presente, aunque sea tan sólo con el fin de asegurar el sustento de los ascetas o permitirles ejercer la caridad. De la manutención de «los perfectos» y de la de los pobres deben encargarse las caritativas limosnas de «los justos». La sola ocupación de «los perfectos» consiste en orar y salmodiar las divinas alabanzas, escalar la escarpada pendiente que conduce a la ciudad escondida, adquirir un corazón puro que pueda ver a Dios. El perfecto ya no tiene patria ni domicilio; terminado su aprendizaje ascético, emprende una vida errante que le conduce de ciudad en ciudad, de aldea en aldea, como testigo viviente del Evangelio de Cristo para edificación de todos los hombres.

Tanto «Macario» como el *Liber graduum* atestiguan una tradición espiritual monástica mucho más simple y mucho menos intelectual que la del «monacato docto», que causó un fuerte impacto sobre los monjes de Siria, Asia Menor y todo el Oriente, tanto en su tiempo como en las generaciones siguientes. Tales obras son de gran importancia para el estudio de la espiritualidad monástica primitiva.

Evagrio Póntico

Con Evagrio Póntico reanudamos la línea de los representantes del más puro «monacato docto» [60]. Formado en la escuela de los grandes Capadocios, lector asiduo y entusiasta de las

[60] Evagrio, escritor de gran categoría y uno de los espíritus que más influyeron en la tradición espiritual de la Iglesia, ha despertado gran interés entre los eruditos modernos. Sin embargo, por mucho que haya progresado la investigación, es preciso reconocer que su obra y su pensamiento no son todavía bastante bien conocidos. El mismo confiesa que es y quiere ser expresamente oscuro, difícil de interpretar. Las controversias en torno al origenismo, que repetidamente perturbaron la paz de la Iglesia, alcanzaron de lleno su obra, y algunos espirituales avisados, tanto sirios como, sobre todo, bizantinos, la revisaron y corrigieron. La mayor parte de sus escritos sólo nos es conocida a través de versiones siríacas y armenias,

obras de Orígenes, pensador profundo, Evagrio es considerado, con más o menos razón, como «el monje filósofo por excelencia del siglo IV»[61], «el teólogo de la vida eremítica»[62], «el fundador del misticismo monástico»[63], el creador de la literatura gnómica cristiana y de las llamadas «centurias» espirituales, el genial sistematizador de la espiritualidad de sus predecesores y en particular de la de los grandes maestros alejandrinos. En su obra, una de «las más vigorosas del siglo IV», hallaron su expresión, «en una extraña y fuerte síntesis, las enseñanzas tradicionales y enteramente empíricas de los primeros padres del desierto, recogidas y codificadas por un espíritu dotado de una notable finura psicológica, y las especulaciones tal vez más altas y más atrevidas que haya concebido un teólogo cristiano»[64].

Paladio, que perteneció al mismo grupo monástico y fue discípulo de Evagrio durante los diez últimos años de la vida de éste, le consagra un lugar muy destacado en su famosa *Historia lausiaca;* excepcionalmente, cuenta su *curriculum vitae* con gran lujo de detalles (c.38); lo venera como a maestro (c.23); le llama, a él sólo, *pneoumatophoros* o «portador del Espíritu» (c.12); en cierto pasaje, recuerda con visible indignación que el orgulloso y libertino Herón tachaba su doctrina de errónea (c.26) Su testimonio, consignado por escrito unos veinte años más tarde, es de un valor excepcional. También nos informan sobre la vida de Evagrio los historiadores Sócrates y Sozomeno[65]

Según estas fuentes, nació en Ibora, pequeña ciudad del Ponto, de donde su sobrenombre de Póntico Algunos autores suponen que ingresó en una comunidad cenobítica basiliana; pero lo único que consta positivamente es que Ibora estaba situada cerca de Annisia, donde se había retirado Basilio en 357 y al año siguiente se le juntó por un tiempo para practicar la vida monástica su amigo Gregorio de Nacianzo, y que Evagrio estuvo relacionado con ambos: recibió la orden de lector de manos de Basilio y, después de la muerte de éste, fue ordena-

y los pocos conservados en el original griego hay que buscarlos bajo otros nombres, particularmente bajo el de San Nilo de Ancira. Y no es fácil a menudo dilucidar lo que pertenece realmente a este último y lo que salió de la pluma de Evagrio. Todo esto y otros tropiezos menores dificultan extraordinariamente el progreso de la investigación. En suma, la crítica tiene que resolver todavía muchos problemas antes que sea factible emprender un estudio de conjunto suficientemente preciso. La bibliografía sobre Evagrio Póntico es muy extensa. Para una buena noticia general, véase A. y C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique:* DS 4 (1961) 1731-1743, y, sobre todo, el excelente y ponderado «estudio histórico y doctrinal» que precede la edición y traducción de EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine* t.1: SC 170 (1971) 21-112, debida a los mismos autores. Véase también J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.176-184.

[61] I. HAUSHERR, *Comment priaient*... p.46.

[62] ID., *L'hésychasme*... p.28.

[63] J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.176.

[64] A. GUILLAUMONT, *Les «Képhalaia gnostica»*... p.15.

[65] SÓCRATES, *Historia ecclesiastica* 4,23; SOZOMENO, *Historia ecclesiastica* 6,30. Entre otros autores contemporáneos que se refieren a Evagrio, merece especial mención Rufino de Aquilea en la redacción latina de la *Historia monachorum* (ML 21,448-449).

do diácono por San Gregorio de Nacianzo, a quien acompañó a Constantinopla. Gregorio de Nacianzo fue en realidad su verdadero maestro «en la filosofía y las ciencias sagradas», como dice Sozomeno [66], y le honró con su paternal amistad. Evagrio le llama, entre otras cosas, «vaso de elección», «pozo de ciencia» y «boca de Cristo» [67], lo que demuestra que era un discípulo agradecido y entusiasta.

Fue, sin duda, al lado de Basilio y, sobre todo, de Gregorio de Nacianzo donde Evagrio aprendió a amar y gustar las obras de Orígenes. Con todo, hay que reconocer que, fuera efecto de su propia inclinación y talante, fuera por influencia de otros origenistas menos prudentes y moderados con quienes se cruzó posteriormente, su fidelidad al gran maestro alejandrino fue mucho más allá de lo que hubiera sido de desear Más adelante tocaremos este punto con alguna detención. Cuando Gregorio de Nacianzo renunció a la sede patriarcal de Constantinopla en 381, Evagrio permaneció junto al nuevo patriarca, Nectario. Ya por entonces gozaba de una sólida reputación de orador sagrado y controvertista. Probablemente le esperaba una brillante carrera eclesiástica, cuando un episodio novelesco cambió el rumbo de su vida: Evagrio se enamoró perdidamente de la mujer de un alto funcionario de la corte, y la dama correspondió a su pasión; pero un sueño, que juzgó providencial, le hizo ver los peligros que encerraban para su alma y para su misma existencia temporal tales amoríos, y prometió dejar la ciudad imperial. Sin tardar, se dirigió a Palestina. En Jerusalén, el asendereado diácono fue recibido por la noble y santa Melania y su capellán Rufino, quien, a lo que parece, le impuso el hábito monástico el día de Pascua, probablemente del año 383. Es evidente que Melania y Rufino ejercieron una poderosa influencia en Evagrio. No se limitaron a ganarle definitivamente para la vida monástica. Sus monasterios de Jerusalén eran un foco de origenismo, y es muy probable que atizaran todavía más el fuego que ardía en el diserto diácono de Constantinopla. Evagrio y Melania, aunque separados por la distancia, permanecieron en estrecha comunión de pensamiento gracias a las cartas y a los mensajeros.

En efecto, aconsejado por su noble y virtuosa protectora, Evagrio acabó por afincar en el clásico desierto de Egipto, sin duda el mismo año 383. Después de pasar dos años en la colonia anacorética de Nitria, se trasladó a la de las Celdas, donde la vida era todavía más austera. «He sido relegado al desierto

[66] *Historia ecclesiastica* 6,30.
[67] Ep. 8 (entre las de San Basilio): ed. Y. Courtonne, t.1 (París 1957) p.23.

como a un destierro»—escribe en la carta 49—«para sufrir la pena de mis numerosas iniquidades». Su régimen dietético correspondía a este plan penitencial. «Desde que empecé a vivir en el desierto»—contó a Paladio—, «no he comido lechugas ni otras verduras, ni nada de los árboles frutales o de la viña. Jamás comí carne, ni me bañé» [68]. Ganaba su sustento ejerciendo el oficio de copista, «pues escribía muy bien los caracteres de Oxirinco» [69]. Por humildad y por amor a la vida monástica, al enterarse de que el patriarca Teófilo de Alejandría quería hacerle obispo, se dio a la fuga, refugiándose por un tiempo en Jerusalén, al lado de Melania.

Entre los monjes coptos, rudos campesinos en su inmensa mayoría, parece que Evagrio, con su formación literaria y filosófica, se sentiría aislado; sin embargo, no estaba tan solo como pudiera parecer a primera vista. Antes de su llegada a Nitria y las Celdas, existía ya allí un grupo de solitarios que no desdeñaban las altas especulaciones espirituales y leían con fruición las obras de Orígenes. El más conocido de ellos era Ammonio, uno de los famosos «Hermanos largos». Cuando Melania aconsejó a Evagrio que se hiciera ermitaño en Egipto, lo encaminó, evidentemente, hacia esta agrupación de monjes origenistas, quienes le recibirían con agrado. Ammonio fue el que más se relacionó con él. Y Evagrio destacó pronto entre todos. Nos habla Paladio del «círculo de San Ammonio y de Evagrio» [70], que con toda probabilidad es el mismo que en otros lugares llama «el círculo del bienaventurado Evagrio», «la comunidad de Evagrio» y «la hermandad de Evagrio» [71], sin duda por el lugar cada vez más preeminente que el monje del Ponto ocupaba en el grupo. Un medio ambiente de esta clase no podía ser más favorable para la composición de las obras espirituales que emprendió Evagrio en la soledad de su cabaña; sus amigos y discípulos las acogerían con el máximo interés y aun animarían al autor a que compusiera otras nuevas.

Así transcurrieron los años, sin grandes acontecimientos, al menos de la clase de los que la historia puede registrar. Sabemos que en 394-395 visitó a Juan de Licópolis, el célebre vidente, en compañía de Ammonio. Repetidamente fue a consultar sus problemas espirituales con San Macario de Egipto, que vivía en Escete, sin arredrarse por la penosa y peligrosa jornada de veinticuatro horas que esto suponía. Evagrio Póntico sólo vivía para explorar a fondo el mundo de los espíri-

68 *Historia lausiaca* 38.
69 Ibid.
70 Ibid., 24.
71 Ibid., 35.

tus. Tal vez fuera su doctrina de la «oración pura» lo que provocó la crisis antropomorfita que se desencadenó en el desierto y tuvo como consecuencia la persecución de los monjes origenistas por el patriarca Teófilo [72]. Pero, según todas las apariencias, la muerte piadosa le ahorró, en 399, las tribulaciones que tuvieron que soportar al año siguiente los que compartían con él los mismos ideales.

Si hemos de creer al historiador Sócrates, emuló Evagrio la conducta de ambos Macarios y obró milagros, «tan numerosos e importantes como los de sus maestros» [73]. Su amigo y traductor, Rufino, lo llama «varón muy sabio y admirable en todo», único entre los monjes «por la gracia que había recibido de discernimiento de espíritu» y asceta de «increíble abstinencia» [74].

Las controversias origenistas y las repetidas condenaciones de Evagrio explican el estado caótico en que nos han llegado sus obras. Estas han proporcionado mucho trabajo a los investigadores, cuyos afanes, afortunadamente, se han visto coronados por el éxito. La reconstrucción del legado literario de Evagrio Póntico constituye una de las más brillantes adquisiciones de la patrística contemporánea. Poseemos hoy todas las obras que atribuyen al «filósofo del desierto» los historiadores antiguos Sócrates y Genadio [75], esto es: el *Practicós*—o *El monje*—, serie de cien pequeños capítulos acerca de la vida ascética, camino para llegar a la *apátheia;* el *Gnosticós*, formado por media centuria, que continúa el *Practicós* y contiene una serie de consejos dirigidos al «gnóstico» sobre la manera de comportarse; los *Kephálaia gnostica*, sin duda la obra más importante de Evagrio, tanto por su volumen como por las materias filosóficas y teológicas de que trata; el *Antirrheticós*, verdadero arsenal compuesto de 487 citas de la Escritura que, en la mente del autor, constituyen otras tantas armas para ser usadas en el combate contra el demonio; dos colecciones de sentencias rítmicas dedicadas a cenobitas todavía principiantes, una de las cuales se titula *A los monjes que viven en comunidad*, y la otra, *Exhortación a una virgen*. A este primer grupo—de los tres que distinguen A. y C. Guillaumont [76]—conviene añadir las *Cartas*, aunque no mencionadas por los historiadores antiguos; se han conservado en siríaco y, en gran parte, en armenio, en una colección de sesenta y cuatro,

[72] Véase t.1 p.309-316.
[73] *Historia ecclesiastica* 4,23.
[74] *Historia monachorum* (texto latino de Rufino): ML 21,448-449.
[75] Sócrates, *Historia ecclesiastica* 4,23; Genadio, *De viris illustribus* 11.
[76] *Évagre le Pontique:* DS 4,1733-1737.

de las cuales una sola nos ha llegado en griego, por haber sido incluido entre las de San Basilio (*Ep.* 8). En este importante *corpus epistolarum* pueden incluirse también dos cortos tratados parenéticos en forma epistolar, conservados en siríaco.

El segundo grupo de escritos evagrianos incluye los que, a pesar de no ser mencionados por Sócrates y Genadio, son atribuidos al monje del Ponto por la tradición manuscrita. Tales son el tratado *Rerum monachalium rationes* o *Bases de la vida monástica*, obra de contenido bastante trivial sobre las condiciones requeridas para ser monje; los comentarios bíblicos, de los que por lo común sólo se conservan fragmentos; algunas colecciones de sentencias, análogas a las que conoce la tradición filosófica y gnómica griega.

Finalmente, un tercer grupo abarca importantes escritos, que los manuscritos griegos y orientales atribuyen unas veces a Evagrio y otras a Nilo de Ancira. ¿Quién es su verdadero autor? Pese a los esfuerzos de la crítica moderna, el problema Evagrio-Nilo está todavía lejos de haber sido dilucidado, pero pertenecen muy probablemente a Evagrio el *Tratado al monje Eulogio*, el *De los diversos pensamientos malos* y el *De la oración*, sin duda el más importante desde el punto de vista doctrinal, sobre todo para el estudio de la mística evagriana [77].

Pese a que cuatro concilios ecuménicos sucesivos [78] condenaron en bloque la obra de Evagrio Póntico, los historiadores no admitieron siempre la heterodoxia de su doctrina. Así, a fines del siglo XVII, podía escribir con perfecta buena fe M. Lenain de Tillemont: «Es propio de Dios, cuyos juicios son impenetrables, conocer la verdad de los reproches que se hacen a Evagrio. Por lo que a nosotros toca, todo lo que podemos decir es que el crimen de origenismo es común a muchas personas de las que se puede creer fundadamente que fueron buenos católicos. Lo que nos queda de los escritos de Evagrio, que sepamos, no lo hace condenar por nadie» [79]. Sólo la publicación de los *Kephálaia gnostica*, primero en la traducción armenia (1905) y luego en la versión siríaca (1912), marcó un principio de revisión de este juicio favorable a la ortodoxia de Evagrio. En 1934, por ejemplo, I. Hausherr advertía que éste

77 No existe un *corpus evagrianum* impreso. Para las ediciones de estas obras, véase sobre todo el artículo de A. y C. Guillaumont citado en la nota anterior. Los mismos autores publicaron posteriormente una edición crítica del texto griego del *Practicós*, acompañado de la traducción francesa y una preciosa introducción, no sólo al tratado, sino a la vida, la obra y la espiritualidad de Evagrio: *Évagre le Pontique: Traité pratique ou le moine*, 2 vols.: SC 170-171 (París 1971).

78 El quinto (553), el sexto (680-681), el séptimo (787) y el octavo (869).

79 *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* t.10 (París 1705) p.381.

no había integrado en su mística la teología trinitaria y que, a pesar de hablar mucho de teología como fin supremo de la ascensión del intelecto, esta mística era más filosófica que teológica [80]. En 1939, H. Urs von Balthasar no duda en escribir que Evagrio era «más origenista que Orígenes» y que su mística estaba más cerca del budismo que del cristianismo [81]. Mas la prueba irrecusable de la heterodoxia de la doctrina evagriana y la plena justificación de los anatemas fulminados por los concilios ecuménicos nos la proporciona el nuevo texto siríaco de los *Kephálaia gnostica*—muy diferente de los que poseíamos hasta ahora y, sin duda, traducción fiel e íntegra del perdido original griego—, descubierto y publicado por A. Guillaumont [82]. En efecto, la obra maestra de Evagrio, según nos la da a conocer este texto sin expurgar, contiene los errores característicos de la doctrina atribuida a Orígenes en la primera controversia de fines del siglo IV y condenada más tarde por el quinto concilio ecuménico (553) [83], tales como la preexistencia de las almas, la supresión escatológica de los cuerpos, etc. Resalta en particular entre tales errores una cristología que merece con creces los reiterados anatemas de que fue objeto. Cristo, según dicho texto, es un intelecto análogo a todos los que formaban la hénada primitiva, con una sola diferencia: mientras todos los demás intelectos abandonaron la contemplación de la «ciencia esencial» y, consecuentemente, fueron víctimas de una lamentable caída, él solo perseveró en la contemplación de la Unidad y en poder de la «ciencia esencial». Sólo en cuanto está unido inalterablemente al Verbo por la contemplación, Cristo es y puede ser llamado Dios, lo que le asegura una situación privilegiada y un papel único en la redención de los intelectos caídos. Cristo es el creador del mundo material, y él mismo se encarnó—no el Verbo—para volver a conducir los intelectos caídos a la contemplación de la «ciencia esencial» a través de la contemplación natural. Cuando, finalmente, todos los intelectos sean «ungidos» con la «ciencia esencial» y todos sean «cristos», el reino de Cristo cesará y,

80 *Le traité de l'oraison*... p.117.

81 *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*: ZAM 14 (1939) 32 y 39.

82 *Les six Centuries des «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique*: PO 28,1 (París 1958).

83 Nótese que no digo «la doctrina de Orígenes», sino «la doctrina atribuida a Orígenes». En efecto, como nota pertinentemente A. Guillaumont *(Les «Képhalaia gnostica»*... p.42 nota 77), la fórmula de H. U. von Balthasar ya citada: Evagrio «es más origenista que Orígenes», supone que conocemos cuál es el «origenismo» del propio Orígenes, lo cual es, por lo menos, discutible. Sin embargo, como ya se ha apuntado páginas atrás, creo que Evagrio fue un discípulo fiel del Orígenes y que la publicación del texto íntegro de su gran obra filosófico-teológica contribuirá a conocer mejor el verdadero pensamiento del gran alejandrino. Pero también debo añadir que, al simplificar y sistematizar excesivamente el pensamiento del maestro, Evagrio debió de contribuir no poco a poner de relieve sus aspectos heterodoxos y, por consiguiente, a su condenación.

abolida la materia, todos serán reintegrados a la Unidad, sin que Cristo disfrute ya de preeminencia alguna [84].

Sería injusto ver en el nuevo texto evagriano tan sólo una masa de fantasías y errores dogmáticos. J. Daniélou piensa que es «el documento tal vez más característico del platonismo cristiano». Intento atrevido de unir la contemplación platónica y la mística cristiana, tiene el mérito de constituir una importante etapa en el camino que conduce a San Máximo Confesor. El mismo Daniélou no duda en escribir que conoce «pocas obras de la antigüedad cristiana que sean más cautivadoras. Se tocan en ella los límites supremos de la aventura del espíritu que avanza en la soledad absoluta en busca de la luz intelectual. Pero esta luz es para Evagrio la de la Trinidad. Las audacias de su pensamiento no le impiden ser un gran espiritual cristiano» [85]. Así, pues, cuando sus discípulos emprendieron la delicada tarea de corregir sus errores más notables, falsificaron, sin duda, su pensamiento filosófico, pero, en cambio, hicieron posible su irradicación asceticomística. Los correctores, además, supieron respetar las más notables intuiciones de su teología y el sabor de auténtica experiencia que hallamos en sus escritos, lo que nos permite reconocer en él no sólo al genial seguidor de Orígenes, sino al gran monje que vivió a fondo la vida espiritual.

Falta todavía un buen estudio de las fuentes de Evagrio Póntico. Indudablemente, influyeron en él los monjes de los desiertos de Egipto donde vivía, en especial Ammonio y los grandes padres de su tiempo, como ambos Macarios y Juan de Licópolis. Los escritos evagrianos constituyen, hasta cierto punto, un testimonio de la enseñanza oral que se transmitía de maestro a discípulo entre los solitarios coptos. Las ideas de Evagrio sobre la huida del mundo y la vida anacorética, buena parte de su demonología y de su doctrina sobre las pasiones, son debidas a sus maestros monásticos. Pero, sin duda alguna, su deuda es aún mucho mayor con Orígenes, Gregorio de Nacianzo y, en general, la espiritualidad docta e intelectualista nacida y cultivada en Alejandría. De ella tomó el conjunto de especulaciones más o menos osadas, completamente ajenas al monacato copto, que, junto con las doctrinas empíricas de los padres del yermo, integró en un sistema personal y poderoso.

Aunque no carezca de originalidad en muchos puntos, es sobre todo esta sistematización de las ideas de sus predecesores lo que le conquistó un lugar preeminente en la historia de

[84] Cf. V. Codina, *El aspecto cristológico...* p.75-76.
[85] Cf. RSR 47 (1959) 115-117.

la espiritualidad cristiana. Espíritu lógico, metódico y coherente, formuló con la mayor precisión la teoría de la escuela intelectualista acaudillada por Orígenes, no en una gran obra de síntesis, sino, como acabamos de ver, en una serie de tratados gnómicos, íntimamente relacionados entre sí. Tanto su talante como su convicción le llevaban por esta senda. Se diría que, a pesar de poseer un pensamiento notablemente sintético, se complacía en dar a este pensamiento una expresión analítica en esas colecciones de «capítulos», por lo general muy cortos y muchas veces sin ningún nexo aparente entre sí. Cada sentencia tiene su propio sentido. Y tanto para estimular la meditación del lector como para no exponer ciertas verdades a quienes no están preparados para conocerlas, reviste Evagrio no raras veces estas frases con ropajes enigmáticos. Era una medida de prudencia, a veces muy necesaria. «Hemos querido —escribe al monje Anatolio—disimular ciertas cosas, hemos oscurecido otras, para no dar a los perros lo que es santo, ni arrojar las perlas a los cerdos; pero será claro para los que hayan tomado el mismo camino» [86]. Al propio tiempo, es Evagrio un gran psicólogo, precursor de la psicología moderna y, como ha demostrado F. Refoulé, el primero que, antes del psicoanálisis, se aventuró muy lejos en las profundidades del alma por el análisis de los sueños [87]. En la clasificación de las pasiones sigue una teoría de la que no tendría que avergonzarse en nuestros tiempos. Pero su psicología no atenúa los postulados de su moral ascética, perfectamente sistematizada.

Para Evagrio Póntico, como para Orígenes, la vida espiritual consta de dos partes: la primera—la ascesis o lucha contra las pasiones y los demonios que las atizan *(practiké)*—es preparación para la segunda—la contemplación *(theoría, gnosis)*—, que consiste en una mística de carácter enteramente intelectualista. Entre ambas partes del itinerario espiritual se sitúa la *apátheia*—liberación de la tiranía de las pasiones tanto somáticas como psíquicas—, que constituye al propio tiempo el término de la vida ascética y el principio y condición necesaria de la vida mística. Evagrio da pruebas de una gran fineza psicológica en el análisis de las pasiones y su mecanismo: los demonios que las ponen en movimiento y los malos pensamientos *(logismoi)* de que se valen los demonios, sobre todo para atacar a los anacoretas. Uno de los méritos insignes del filósofo del desierto es haber dado al Oriente cristiano en su forma definitiva la teoría de los ocho *logismoi*, de donde deriva

[86] *Practicós*, intr.: ed. GUILLAUMONT, p.492-494.
[87] *Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique*: VSS 14 (1961) 470-516.

la clasificación occidental de los siete pecados capitales. Al término de la *practiké*, conjuntamente con la *apátheia*, de la que es hija, florece magníficamente la caridad *(agape)*.

En efecto, por muy sorprendente que resulte, la caridad no es, según Evagrio, el fin de toda vida espiritual, la reina de las virtudes que domina toda la existencia del monje, aun en sus etapas más encumbradas, sino sólo el término de la *practiké* y, al propio tiempo, la puerta de la *gnosis*. Esta evidente transposición de valores con respecto a la Escritura es fruto de su adhesión a la psicología platónica y a las doctrinas de Plotino y Orígenes. Conforme a estas teorías, en efecto, el hombre es propiamente sólo el intelecto; el alma y el cuerpo, resultado de la caída de los intelectos, representan adiciones degradantes. Cierto que, según Evagrio, el cuerpo no es malo, sino un medio providencial dado al hombre para rescatarse, pero no pertenece a la esencia del ser intelectual humano. Si el intelecto es todo el hombre, la contemplación resulta la sola ocupación adecuadamente humana, y nuestra perfección, de orden esencialmente intelectual o espiritual—lo que en esta filosofía es enteramente lo mismo—, consiste en retornar a la espiritualidad pura de los orígenes por la *praxis* y la *theoría*. La necesidad de la contemplación y, para llegar a ella, de la ascesis, estriba en esta doctrina platónica.

Obtenidas, a fuerza de ascetismo, la *apátheia* y la *agape*, empieza la vida propiamente contemplativa o gnóstica, que consta de dos partes: la *physiké*, o contemplación natural, y la *theologiké*, o ciencia de Dios [88]. A su vez, la contemplación natural se divide en contemplación natural segunda, que tiene por objeto lo corporal (naturalezas segundas) y contemplación natural primera, verdadera participación en la contemplación angélica, cuyo objeto son las naturalezas espirituales. La *theología*, o conocimiento de Dios, culmina con la «contemplación de la santa Trinidad». La distinción que hace Evagrio al hablar de contemplación entre «reino de los cielos» y «reino de Dios» no es pura sutileza. El «reino de los cielos» consiste en el «reino de Cristo», la contemplación o gnosis de los seres materiales, incluida la humanidad de Cristo; el «reino de Dios»; en la gnosis inmaterial, la pura contemplación de la divinidad, el fin último y beatitud suprema. Esta doctrina [89] ha sido ob-

[88] De este modo, la vida espiritual se dividiría realmente en tres partes, correspondientes a la psicología tripartita: *nous* (intelecto), *psyche* (alma) y *soma* (cuerpo); a estos tres elementos corresponden, respectivamente, la *practiké* (ascesis), la *physiké theoría* (contemplación de las naturalezas creadas) y la *theologia* (conocimiento de Dios). Esta división aparece comúnmente en las obras de Evagrio.

[89] Expuesta en la *Ep.* 8 de San Basilio (MG 32,245-268)—en realidad de Evagrio—, especialmente en los números 2 y 7, y en el *De oratione* 38,67 y 115.

jeto de interpretaciones ortodoxas, explicando que la subordinación del «reino de Cristo» al «reino de Dios» no expresa sino la superioridad del Padre respecto al Hijo, o a la inferioridad de la humanidad de Cristo respecto al Verbo; pero el texto íntegro de los *Kephálaia gnostica* parece no dejar lugar a dudas respecto a su verdadero sentido si se tiene presente el conjunto de la escatología evagriana. La distinción entre la contemplación de Cristo y la de la Trinidad obedece a la concepción de Cristo como mero intelecto, enteramente igual a los demás, con la sola excepción de que no se apartó nunca de la visión de Dios y a la convicción de que su reino terminará cuando todos los intelectos recobren finalmente la ciencia esencial de la Unidad.

Se cuenta que, preguntando un monje a San Barsanufio si le parecía bien que leyera las obras de Evagrio, recibió esta respuesta: «No aceptes sus dogmas; pero, si quieres, puedes leer lo que en sus escritos hace referencia a la salud del alma, conforme a la parábola de la red que se encuentra en el Evangelio» [90]. Esta admirable actitud de los maestros del monacato explica las correcciones introducidas en los escritos evagrianos y la multitud de florilegios que se formaron con sentencias sacadas de ellos. Gracias a estas precauciones, Evagrio Póntico pudo ejercer una influencia enorme y beneficiosa en la tradición espiritual tanto de Oriente como de Occidente. Entre los bizantinos, su obra propiamente ascética fue muy leída, y, pese a que lo nombre muy raramente, los autores de lengua griega, como San Juan Clímaco y Máximo Confesor, no hacen a menudo más que reproducir, glosar y transmitir la doctrina por él organizada. Más notable aún fue la aceptación que hallaron sus escritos entre los sirios, quienes se dedicaron a depurarlos de la escoria de errores y a comentarlos en sentido ortodoxo; desde Filoxeno de Mabbug e Isaac de Nínive hasta Barhebraeus, los espirituales sirios no sólo viven de sus ideas, sino que, a diferencia de los bizantinos, pronuncian su nombre con profunda veneración, como si se tratara del mayor de los doctores místicos de la Iglesia. En suma, un buen juez en tales materias estima que, «para designar la gran escuela mística oriental que va del siglo IV al XV y aun al XX», hay que hablar de «espiritualidad evagriana» [91]. Por lo que toca a su influjo en Occidente, que fue ciertamente muy grande, mencionemos las traducciones latinas de algunas de sus obras, realizadas sobre todo por Rufino de Aquilea y Genadio de Marsella; las diver-

[90] MG 86,898.
[91] *Le traité de l'oraison*... p.117.

sas colecciones de sus sentencias y, sobre todo, los escritos de Casiano, que tanto le debe en la elaboración de su doctrina asceticomística.

Casiano

Hay mucho de verdad en la frase de S. Marsili: «En Casiano releemos a Evagrio» [92]. Como hemos visto al tratar de establecer el *curriculum vitae* del célebre abad de Marsella [93], parece seguro que éste, durante su larga permanencia en Egipto, conoció a Evagrio Póntico y frecuentó su trato, y tendremos ocasión, más adelante, de comprobar el cuño evagriano de muchas de sus enseñanzas espirituales. Casiano es, indiscutiblemente, un eslabón de suma importancia en la transmisión de la espiritualidad intelectualista de los alejandrinos, el puente que une la tradición monástica egipcia y oriental con el monacato latino. Pero su personalidad de maestro y escritor tiene mucho más relieve que el de un simple puente o el de un canal por el que corren aguas ajenas. Se trata—por usar otra metáfora—de un astro con luz propia. Si es Casiano, como hay que admitir en buena crítica histórica, el máximo doctor de la espiritualidad monástica en Occidente, el más leído de los escritores ascéticos antiguos y uno de los tres o cuatro que han dejado profunda huella en la vida de la Iglesia latina, esto se debe al acierto con que supo formular, de un modo propio y original, una doctrina espiritual muy completa, atractiva y, aunque próxima al origenismo, perfectamente ortodoxa [94]. Tal fue su papel histórico, y, sin duda, por esto ya sus contemporáneos le consideraron, junto con San Agustín, una de las dos lumbreras de la Iglesia de Occidente.

Dice Genadio que escribió «cosas necesarias a la profesión de todos los monjes» [95]. Y en realidad, si exceptuamos el tratado *De la encarnación del Señor contra Nestorio*, que redactó en 430 para un diácono romano que iba a ser con el tiempo el papa San León Magno, todas sus obras tienen por destinatario a un público específicamente monástico: los monjes provenzales de su tiempo. Compuso las *Instituciones* hacia 420-424 a petición del obispo Cástor de Apt, que acababa de fundar un monasterio [96]. Dedicó la primera serie de *Colaciones* (I-X)

[92] *Giovanni Cassiano*... p.161. Para una bibliografía esencial de Casiano, véase t.1 p.249.
[93] Véase t.1 p.249-253.
[94] M. Cappuyns, *Cassien*... col.1347.
[95] *De viris illustribus* 62.
[96] Las dos mejores ediciones de los *Instituta* son la de M. Petschenig: CSEL 17 (Viena 1888), y la de J.-C. Guy: SC 109 (París 1965), esta última acompañada de una ceñida versión francesa.

a Leoncio, obispo de Fréjus y hermano de Cástor, y al solitario Eladio; la segunda (XI-XVII), a los dos grandes solitarios de Lérins, Honorato y Euquerio; la tercera (XVIII-XXIV), a un grupo de monjes menos conocidos que vivían en las islas Hyéres: Joviniano, Minervio, Leoncio y Teodoro. Las tres series, íntimamente relacionadas entre sí, debieron de publicarse a lo largo de los años 425-426 [97].

Como lo indica ya el título completo de la obra—*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* [98]—, las *Instituciones* se dividen en dos partes principales: los libros I-IV se ocupan, sucesivamente, del hábito monástico, del oficio divino diurno y nocturno, de la formación de los novicios, de la vida en el monasterio y, en general, del comportamiento del «hombre exterior», terminando con un magnífico «sermón de toma de hábito», que el autor pone en boca de Pinufio, abad de un inmenso monasterio copto, pero que, en realidad, es una especie de resumen de la espiritualidad monástica que Casiano intentaba hacer arraigar en Provenza; los libros V-XII nos ofrecen una exposición ascética de las características y terapéutica de los ocho vicios capitales contra los que debe luchar incansablemente el monje para obtener como premio la «pureza de corazón». Conforme a la costumbre de los autores monásticos de la antigüedad, declara Casiano que no pretende innovar en nada. Las instituciones monásticas y litúrgicas que recoge en su obra son, según afirma, las de los padres de Egipto, Siria y Capadocia, en cuanto puede recordarlas con precisión después de tantos años y, además—lo que hay que tener muy en cuenta—, sólo aquellas que pueden ser de utilidad a los monjes occidentales.

Puede colegirse del precedente y sumarísimo análisis que las *Instituciones* contienen elementos doctrinales en modo alguno despreciables. Sin embargo, como apunta repetidamente el mismo Casiano, a la vez que redactaba esta primera obra, estaba pergeñando otra, las *Colaciones*, dedicadas exclusivamente a la formación del «hombre interior» y complemento necesario de las *Instituciones*. Sus planes pudieron realizarse sin tropiezo. Como ya queda dicho, las tres series de *Cola-*

[97] Edición crítica por M. Petschenig: CSEL 13 (Viena 1886), reproducida con algunas modificaciones por E. Pichery: SC 42,54 y 64 (París 1955; 1958 y 1959). La versión francesa de Pichery resulta excesivamente libre. Según Gregorio de Tours, Casiano compuso también una regla monástica. Pero los fragmentos de la *Regula Cassiani*, incorporados por San Benito de Aniano a su *Concordia regularum*, se encuentran literalmente en las *Instituciones*, lo que ha hecho suponer a los historiadores que se trata de una regla facticia, compuesta de textos sacados de las obras auténticas de Casiano.

[98] En realidad, esta obra no lleva título en los manuscritos, pero Casiano la designa de este modo en el prefacio de la primera serie de *Collationes*.

ciones vieron la luz pública casi en seguida y en un lapso de tiempo muy breve.

Combinando hábilmente dos géneros literarios—describe un viaje, cosa entonces muy de moda, y pretende reproducir conversaciones espirituales entre un «anciano» famoso y sus discípulos, cosa muy apreciada entre los monjes—, y haciendo gala de un estilo poderosamente evocador, un vocabulario rico y de buen cuño, y una terminología técnica y a menudo helenizante, pero juiciosa y constante, ofrece Casiano al monacato latino, en las *Colaciones*, una doctrina asceticomística de gran alcance y prácticamente completa, pues abarca todo el itinerario espiritual, desde la conversión hasta las cumbres más elevadas de la contemplación sobrenatural. Esto, ni más ni menos, es lo que pretende ya en la primera serie, verdadero tratado de la perfección monástica que empieza por discutir cuál es el fin del monacato y termina con la enjundiosa y espléndida doctrina sobre la oración contemplativa que se atribuye al abad Isaac, y desarrolla, entre ambos extremos, temas tan importantes para la espiritualidad del monje como la discreción, las tres renuncias, la concupiscencia de la carne y del espíritu, por no citar sino algunos títulos. Si hemos de atender a lo que se nos dice en el prefacio de las siete conferencias de la segunda serie, no pretenden éstas sino completar lo tratado en la primera parte y aclarar lo que quedó oscuro; y de hecho podemos comprobar que a menudo abordan los mismos temas desde otros puntos de vista. Lo propio de la tercera serie es que, a diferencia de las conferencias anteriores, que se dirigían predominantemente a los monjes todavía en período de formación en los cenobios, están escritas a intención de los anacoretas que, bien formados bajo la dirección de un superior en el monasterio, viven en la soledad del desierto.

Las veinticuatro *Colaciones* se presentan como otras tantas entrevistas concedidas a Casiano y a su amigo Germán por famosos padres de los desiertos egipcios. Pero se trata, evidentemente, de un hábil procedimiento literario que no nos obliga a creer que el abad de Marsella se limite a reproducir fiel y exactamente las conferencias espirituales en que tomó parte muchos años atrás. Su fin principal al servirse de esta inocente astucia no es otro que el de conferir a su propia doctrina mayor autoridad y al mismo tiempo soslayar las suspicacias de los celadores de la fe, pues no debemos olvidar las circunstancias en que la obra fue escrita, ni el hecho de que el propio Casiano, según toda verosimilitud, había sido víctima de la reacción antiorigenista. Si en su admirable síntesis ocupa la tradición del

rudo monacato copto un lugar de cierta importancia, no constituye el elemento esencial. Al abordar las *Colaciones*, en efecto. tenemos la visión de un paraíso en el que encontramos de nuevo las enseñanzas y experiencias que se nos revelan en los *Apotegmas*, en las *Vidas* de San Pacomio y en otros textos del mismo estilo, pero todos estos elementos se hallan «transpuestos, sublimados». En los *Apotegmas*, los monjes pisan el suelo con ambos pies; en las *Colaciones*—la observación, un tanto irónica, es de R. Draguet—, parecen «funámbulos que han dejado la tierra, la base natural y el sostén de todas las cosas, y andan por el aire, por un caminito más estrecho incluso que su propio pie» [99].

Los elementos básicos de la construcción doctrinal de Casiano son, como es sabido, muy otros de los que él mismo con tanta insistencia declara. Su trato asiduo con los padres del yermo marcó muy profundamente el espíritu del abad de Marsella. Pero cuando, después de muchos años de haber abandonado Egipto, trató de poner por escrito una vasta concepción espiritual, no se inspiró en primer lugar en la doctrina de algunos monjes coptos, santos y simples, sino en la de los ascetas alejandrinos, Evagrio Póntico y otros monjes doctos, a pesar de que en sus obras monásticas no cite expresamente, a excepción de la Biblia, sino poquísimas fuentes. Hoy nos consta que Casiano utilizó los escritos de San Juan Crisóstomo, San Basilio y San Jerónimo, la *Historia lausiaca* y la *Historia monachorum in Aegypto*, los *Apophthegmata Patrum*, etc.; pero sabemos que influyeron en su obra sobre todo la doctrina espiritual ligeramente esotérica de Orígenes, Evagrio Póntico y, posiblemente, la de autores de tendencia mesaliana moderada, aunque resulta muy difícil admitir que se sirviera directamente del *Liber graduum* siríaco o de las *Homilías* de «Macario», por muy significativos que sean los paralelos doctrinales que ha puesto en claro A. Kemmer [100]. La dependencia con respecto a Evagrio, en cambio, es un hecho bien establecido, gracias sobre todo al estudio de S. Marsili [101]. Dos datos bastarían para probar la importancia de esta filiación evagriana: en el plano ascético, Casiano adopta el catálogo de los ocho vicios capitales codificados pocos años antes por Evagrio; y en el místico, acepta su teoría de la «oración pura», como tendremos ocasión de ver más adelante en sus respectivos lugares.

R. Draguet ha exagerado no poco la pretendida «trasposi-

[99] R. Draguet, *Les Pères*... p.XLIX. Cf. *Collationes* 23,9.
[100] *Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus* (Lovaina 1938).
[101] *Giovanni Casiano*... Véase también O. Chadwick, *John Cassian*... p.80-108.

ción ideal» que el monacato egipcio experimentó en manos de Casiano cuando escribe que éste «dejó latir su corazón, dejó flotar sus ensueños», sin tomarse el trabajo de comprobar la doctrina de sus maestros—Clemente, Orígenes y Evagrio Póntico—mediante la observación de los hombres, y, fiando el timón a los pilotos alejandrinos, «soltó su barca de la ribera», y «su mística intelectualista fue arrastrada a los remolinos de la piedad helénica, en la que confluían, desde hacía siglos, las corrientes de la filosofía» [102]. El abad de Marsella es mucho más realista, mucho más dueño de la barca de su prosa, mucho más personal y original. Aunque tome la inmensa mayoría de los elementos que utiliza de la tradición, o mejor, de una corriente determinada de la tradición, la construcción es propia. Por mucho que se empeñe él mismo en presentarse como mero transmisor de las doctrinas que recibió de sus venerables maestros, lo que hizo en realidad fue repensar y sistematizar esta enseñanza, enriqueciéndola con lo que había recogido en sus lecturas y los frutos de su propia reflexión y experiencia. Y su síntesis es realmente magistral. Si resulta tan arduo descubrir su fuente, es precisamente porque no tiene nada de un plagiario o de un vulgar compilador; su estilo independiente y su doctrina bien asimilada dificultan en gran manera la labor de los eternos zahoríes en busca de corrientes soterrañas.

Su proceder respecto a la doctrina de Evagrio Póntico no puede ser más instructivo. Aleccionado por la experiencia, no lo cita nunca, si no es tal vez por alusión y sin nombrarle, al contar la historia de un monje originario del Ponto que, al recibir un paquete de cartas de sus padres y de numerosos amigos, las quemó sin abrirlas a fin de conservar la paz de su espíritu [103]. Más aún, evita cuidadosamente toda palabra o expresión que pudiera recordar la terminología evagriana. Así, no aparece ni una sola vez en su obra el vocablo *apátheia*, que es sustituido por expresiones tales como *puritas mentis*; *anágnosis* se convierte en *meditatio*, *nous* en *cor*, o también *oculi cordis*, etc. En su pluma, el vocabulario evagriano y origenista pierde mucho de su carácter filosófico, intelectualista, para adquirir matices bíblicos [104]. Gracias a tales procedimientos, pudo transmitir Casiano a la espiritualidad latina todos los elementos más fecundos de un pensamiento que de otro modo no hubiera podido alimentarla. Pero además—y esto es mucho más importante—transformó esencialmente la doctrina de Evagrio al integrarla en una cristología muy diversa de la del

102 *Les Pères...* p.LIV.
103 Véase *Collationes* 5,32.
104 Cf. O. Chadwick, *John Cassian...* p.82-108.

filósofo del desierto. Un estudio de V. Codina ha puesto de relieve el cristocentrismo de la espiritualidad de Casiano, que confiere a su obra su profunda unidad. Ahora bien, esta cristología procede sustancialmente de la Escritura, de la catequesis de la iniciación bautismal; es decir, es enteramente ortodoxa. Para nuestro escritor, por ejemplo, no existe diferencia alguna entre el «reino de los cielos» y el «reino de Dios», entre *inhaerere Christo* e *inhaerere Deo*. La fórmula *ad iugem Dei memoriam* [105], tan vivamente recomendada por él—*Deus in adiutorium meun intende, Domine ad adiuvandum me festina* [106]—, es en realidad una invocación dirigida a Cristo. El Señor resucitado, cuyo cuerpo no impide que se transparente su divinidad, constituye el objeto de la «oración pura» [107], lo que implica que la *theoría* se centra en Cristo, incluso en su nivel más elevado [108]. Si se compara el lugar otorgado a Cristo en la espiritualidad de Evagrio y en la de su discípulo Casiano, se verá cuánto difieren entre sí, pese a todos los puntos que las unen.

Casiano tiene, entre otros méritos, el de haber definido con toda claridad, ya en la primera de sus *Colaciones*, lo que se propone el monje al abrazar su peculiar estado de vida. Ser monje—nos dice—es un arte, una profesión, como ser comerciante o soldado. Ahora bien, todas las artes y profesiones tienen un objetivo *(scopos, destinatio)* y un fin *(telos, finis)*. El objetivo inmediato es una vía y condición indispensable para llegar al fin. En el caso de la vida monástica, el objetivo inmediato consiste en la «pureza de corazón»; el fin, en el «reino de Dios», el «reino de los cielos», o también la «vida eterna», que de estas tres maneras designa Casiano una misma realidad. La «pureza de corazón» se identifica con la caridad [109]; el «reino de Dios» y sus sinónimos, es decir, la contemplación de Dios, no constituye una realidad peculiar del otro mundo, sino que se realiza ya en esta vida como anticipación de lo que se dará con toda plenitud en el cielo. Más adelante explica Casiano con detención este itinerario espiritual [110], enteramente parecido al propuesto por Evagrio Póntico, considerándolo bajo sus dos aspectos fundamentales. Tenemos en primer lugar una etapa propiamente ascética, la *scientia actualis*, que corresponde más bien al período de formación en el cenobio. Al término de esta primera vía se sitúa la «pureza de corazón»—correspondiente a la *apátheia* evagriana—, que es

[105] *Collationes* 10,10.
[106] Sal 69,2.
[107] *Collationes* 10,6.
[108] V. Codina, *El aspecto cristológico*... p.85ss.
[109] Cf. S. Marsili, *Giovanni Cassiano*... p.12-16.
[110] Véase *Collationes* 11.

fruto de la purificación y representa el principio de la segunda etapa. Esta—la *scientia spiritualis*—equivale, más o menos, a lo que hoy solemos llamar «mística», y corresponde más bien al período de la vida anacorética; su término es la incesante contemplación del Dios invisible. Pero, nótese bien, la contemplación, según Casiano, no es pura intelectualidad, sino un «estado» [111] que, como la «pureza de corazón», se identifica con la caridad [112]. De ahí proviene su excelencia. Mientras que todas las otras actividades del hombre espiritual tendrán que cesar algún día, la contemplación subsistirá eternamente [113].

Esta es la ascensión que el monje, por la profesión, se obliga a realizar. Casiano, a lo largo de su voluminosa obra, no hace otra cosa que explicársela por menudo, aconsejarle y animarle para que la corone felizmente. El éxito que obtuvieron sus obras monásticas a través de los siglos se explica, sin duda, por la gran unidad y riqueza de su doctrina y por el entusiasmo y excelente estilo con que supo exponerla.

Casiano, en suma, es un clásico «en el sentido más estricto de la palabra, pues su clasicismo está hecho, ante todo, de profundísima adhesión a la tradición». A diferencia de otros escritores que se complacían en relatar las pintorescas e inimitables hazañas de ciertos solitarios, supo poner de relieve lo esencial de la vida monástica. «Ni plagiario ni compilador», dio a los monjes de Occidente, con oportunidad admirable, los dos manuales que necesitaban para la instrucción del «hombre exterior» y del «hombre interior». «Su genio práctico le ayudó perfectamente a realizar una obra que exigía una visión muy elevada del ideal y una psicología muy consciente de las realidades concretas. En resumen, fue el hombre juicioso y experimentado que se necesitaba para ser y permanecer un perfecto eslabón de la tradición, un maestro prudente y universal» [114].

Otros autores espirituales

Al lado de los insignes teóricos de la espiritualidad monástica, como Evagrio y Casiano, florecieron, a lo largo de los siglos IV y V, otros escritores notables que no se pueden pasar por alto. En realidad, no hay ningún documento referente al monacato primitivo que no nos revele algo—poco o mucho—del espíritu que lo animaba. Así, por ejemplo, las *Vidas* de

111 Ibid., 10,4.
112 Cf. ibid., 1,11; 10,7, etc. Véase S. Marsili, *Giovanni Cassiano*... p.38-73.
113 *Collationes* 23,3; 9,24.
114 M. Olphe-Galliard, *Cassien*... col.266.

San Antonio y San Pacomio, los *Apotegmas*, la *Historia lausiaca* y la *Historia monachorum*, son escritos de carácter primordialmente religioso y espiritual, aunque se presenten bajo formas literarias diferentes de los tratados teóricos [115]. En la imposibilidad de mencionar todos estos documentos en particular, citemos siquiera algunos autores y escritos más relevantes.

Para el estudio de la espiritualidad del monacato egipcio poseemos, además de las fuentes citadas, cierto número de cartas y catequesis de monjes eminentes. Recordemos aquí muy particularmente la colección de siete cartas atribuidas con razón a San Antonio y las quince escritas por San Ammonas, su discípulo y sucesor al frente de la colonia anacorética de Pispir. Los destinatarios de estas cartas son, en ambos casos, monjes y, a menudo, discípulos del que las escribe, y su contenido, íntegramente religioso y espiritual. En las de San Antonio se hallan exhortaciones a la perseverancia y avisos contra la vuelta al siglo; el Santo predica un sano ascetismo, presenta la vida monástica como un continuo batallar, insiste en el conocimiento propio, explica la obra del Espíritu Santo en el alma, etc. [116] Las de Ammonas son todavía más interesantes, pues revelan un misticismo original y genuino, exento de todo sistema y teoría. No hay en ellas el menor indicio de la terminología de Orígenes o de su escuela más reciente, que alcanzó su momento culminante con Evagrio Póntico» [117]. Debido a la obra de sistemática destrucción a que sometieron los libros cristianos los conquistadores musulmanes y a la lamentable decadencia de la Iglesia copta y su monacato, sólo nos han llegado fragmentos del legado literario de San Pacomio y sus primeros discípulos y sucesores, Teodoro y Orsiesio. Citemos particularmente: los *Monita Pachomii*, que tradujo al latín San Jerónimo, y los fragmentos de catequesis del Santo conservado en su original copto; una *Carta a todos los monasterios*, conservada en latín, y algunos fragmentos coptos de Teodoro; entre los escritos de Orsiesio, el llamado *Liber*, especie de testamento espiritual, cuyo estudio reviste el mayor interés para penetrar en la espiritualidad de los cenobitas pacomianos [118]. También de Shenute de Atri-

115 El valor histórico propiamente dicho de tales fuentes, pese a que se presenten como «historias» y biografías, está muy por debajo de su valor espiritual. En realidad, lo que pretendían ante todo sus autores era exponer, analizar, defender y propagar el ideal monástico, como vimos en el caso concreto de la *Vita Antonii*. Cf. t.1 p.53-57.

116 Véase t.1 p.57, nota 45 y p.64,

117 J. Quasten, *Patrología* t.2 p.160. El texto griego de las cartas de San Ammonas fue editado por F. Nau (PO 11 [1916] 432-454), y la versión siríaca por M. Kmoskó (PO 10 [1915] 555-632).

118 Para las ediciones de textos de San Pacomio, Teodoro y Orsiesio, véase: H. Bacht, *Pakhôme et ses disciples*... p.42 nota 7; J. Quasten, *Patrología* t.2 p.164ss.

pé y de su díscipulo y sucesor Besa se han conservado cartas y sermones [119].

Mención aparte merece Isidoro de Pelusio († entre 435 y 451). Natural de Alejandría, monje y sacerdote famoso por su piedad, su sabiduría sagrada y su erudición profana, nos legó—caso único en toda la literatura antigua—una colección de más de dos mil cartas, de las que desgraciadamente poseemos tan sólo ediciones muy defectuosas. Escritas con estilo cuidado y agradable, estas cartas están dirigidas a obispos, monjes y seglares de diferentes categorías, y muchas de ellas tratan expresamente de temas espirituales. Su doctrina es sana y vigorosa [120].

En el desierto de Escete, como es bien sabido, vivieron algunos padres famosos por su virtud, su sabiduría y sus carismas. Una imagen muy completa de sus enseñanzas se encuentra en los *Logoi* o discursos del abad Isaías, que unos llaman «de Escete» y otros «de Gaza». A lo que parece, se trata de una sola y misma persona: un monje del siglo v, que vivió primero en Escete y fue discípulo de algunos de los grandes padres del yermo, y luego en Gaza, donde, ya en plan de maestro, dirigió un monasterio desde su celda de recluso por mediación de su discípulo Pedro. Descendiente y heredero de los padres de la vida monástica, supo reflejar con gran fidelidad su espíritu, lleno de discreción y sano realismo y de una simplicidad conmovedora. Como tantos otros monjes que se dejaron arrastrar por la autoridad del patriarca de Alejandría, Isaías había abrazado la herejía monofisita; pero nada de heterodoxo se trasluce en su obra. Esta, desgraciadamente, se presenta en la actualidad como un todo compuesto de partes de distinta procedencia, y es difícil, por no decir imposible, distinguir lo añadido posteriormente del núcleo primitivo [121].

Siria produjo en la época que nos ocupa varios autores eminentes: San Efrén, San Juan Crisóstomo y Filoxeno de Mabbug. Por lo que se refiere a San Efrén, es bien sabido cuán enmarañada está todavía la cuestión de la autenticidad de las obras que corren bajo su nombre; lo que es muy la-

[119] Cf. J. QUASTEN, *Patrología* t.2 p.194-195.

[120] Cf. ibid., p.188-193. Las cartas de Isidoro de Pelusio pueden verse en MG 78.

[121] Estos discursos eran conocidos sobre todo por una tardía versión latina (MG 40, 105-1206). El monje Augustinos publicó el texto original griego en Jerusalén, el año 1911. Más tarde, A. Guillaumont editó los fragmentos sahídicos conservados bajo el título de *L'Ascéticon copte de l'abbé Isaïe* (El Cairo 1956), y, recientemente, R. Draguet, el asceticón siríaco: *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque de l'abba Isaïe*, 2 vols.: CSCO 289-290 (Lovaina 1968). Una traducción francesa de los *Logoi*, basada en el ms. de París B. N. Coislin. 123, ha sido publicada por los monjes de Solesmes: *Abbé Isaïe: Recueil ascétique:* Spiritualité Orientale 7 (Abbaye de Bellefontaine 1970, pro manuscripto); la precede una buena introducción sobre Isaías y su obra.

mentable, pues si el célebre diácono y maestro no es propiamente un tratadista de la espiritualidad monástica, su testimonio no puede descuidarse en modo alguno [122]. Exceptuando sus obras juveniles—*Paralelo entre el monje y el rey, A Teodoro caído, De la compunción* y *Contra los impugnadores de la vida monástica*—, San Juan Crisóstomo no escribió ningún tratado sustancial sobre el tema; pero al gran predicador le gustaba hablar a menudo de los monjes y de su espiritualidad, y en su abundante producción literaria no faltan hermosas páginas que ilustran su ideal religioso [123]. Muy diferente es el caso de Filoxeno—o Askenaia, como le llaman más a menudo las fuentes siríacas—, que se sale ya en parte de los límites cronológicos impuestos a la presente obra. Nacido hacia la mitad del siglo v en el imperio sasánida, de una familia cristiana de lengua siríaca, fue consagrado obispo monofisita en Mabbug (Hierápolis) en 485 y murió en el destierro en 523. Sus trece *Homilías* ascéticas—su obra monástica más considerable—fueron redactadas con toda probabilidad entre los años 485 y 500. Hay que lamentar que, de sus abundantes escritos exegéticos, teológicos y ascéticos, se hayan perdido tantos y se hayan impreso tan pocos. Su doctrina espiritual es sana y sustanciosa, y parece que tuvo mucha aceptación en los medios monásticos sirios [124].

¿Hay que incluir en este pequeño grupo de autores al Pseudo-Dionisio Areopagita? Los críticos contemporáneos coinciden en situar al misterioso personaje en el medio ambiente sirio y monofisita de fines del siglo v [125]. Si esto fuera cierto, la *Jerarquía celeste*, la *Jerarquía eclesiástica*, los *Nombres divinos* y la *Teología mística* pertenecerían todavía a nuestro período [126]. Pero es preciso añadir que su espiritualidad no tiene nada de específicamente monástico y que, cuando empezaron a divulgarse sus obras, la doctrina asceticomística del monacato oriental estaba ya perfectamente formulada sobre la base Orígenes-Evagrio para que pudieran ejercer en

122 Véase t.1 p.130-132.
123 Véase t.1 p.149-153.
124 Para Filoxeno de Mabbug, véase sobre todo A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabboug. Sa vie, ses écrits, sa théologie* (Lovaina 1963). Para las homilías de Filoxeno, me sirvo de la traducción debida a E. LEMOINE, *Philoxène de Mabboug: Homélies:* SC 44 (París 1956).
125 En una comunicación al Congreso de estudios bizantinos celebrado en Munich el año 1958, O. Riedinger propuso su identificación con Pedro el Batanero, patriarca de Antioquía (cf. RHE 54 [1958] 939). Tal identificación ya había sido indicada por Lequien (MG 94,274-303), basándose en la teología de sus obras. Pedro el Batanero fue discípulo de Proclo y monje del monasterio de los Acemetas. Ahora bien, Riedinger encuentra en los escritos del Pseudo-Dionisio alusiones autobiográficas (*Ep.* 8 y 10), muchos rasgos de la organización y de la liturgia de los Acemetas y, más concretamente todavía, las innovaciones litúrgicas atribuidas a dicho patriarca de Antioquía.
126 Las obras y las cartas del Pseudo-Dionisio se hallan en MG 3.

ella un influjo comparable al que obtuvieron en Occidente durante la Edad Media [127].

En Asia Menor, además de los tres grandes Capadocios, florecieron dos escritores monásticos eminentes: Marcos Ermitaño y Nilo de Ancira. Según todas las apariencias, Marcos Ermitaño rigió en calidad de abad un monasterio de Ancira (Ankara), en Galacia, antes de abrazar la vida solitaria en su ancianidad, muy probablemente en el desierto de Judá, donde falleció después del año 430. Si hemos de prestar fe a Nicéforo Calixto [128], había sido discípulo de San Juan Crisóstomo y publicó al menos cuarenta tratados ascéticos y teológicos; de hecho, Focio sólo menciona nueve, y estos nueve han llegado hasta nosotros. Su teología es perfectamente ortodoxa, y su espiritualidad, de tendencia ascética y netamente antimesaliana [129].

San Nilo de Ancira († c.430) estuvo también al frente de un monasterio de las cercanías de su ciudad natal. Consideraba a San Juan Crisóstomo como su maestro. Nos legó un importante lote de obras que presentan todavía diversos problemas críticos: no pocos tratados debidos a autores más o menos sospechosos de herejía, como Evagrio Póntico, se refugiaron detrás de su gran reputación de varón ortodoxo y espiritual para lograr salvarse de las llamas, y, en cambio, se han perdido escritos que realmente le pertenecían. La colección de sus cartas, en la edición de Leo Allatius, contiene 1.061 piezas, repartidas en cuatro partes [130]; pero, si se examinan un poco, se echa de ver que algunas han sido divididas arbitrariamente, otras parecen a todas luces incompletas, y no pocas son meros extractos de obras del propio Nilo o de otros autores ascéticos. De carácter exegético y espiritual, tratan preferentemente de cómo alcanzar la perfección mediante la imitación de Cristo y se ocupan del tema de la «filosofía espiritual», que aplican a la vida monástica. Entre sus escritos auténticos mencionamos el *Logos asketicós (De monastica exercitatione), Sobre la pobreza voluntaria* y *Sobre las ventajas que se siguen para los monjes de vivir en los desiertos lejos de las ciudades (De monachorum praestantia)* [131].

De Diadoco de Fótice, en el Epiro, casi no sabemos sino que vivió en el siglo V—murió antes, tal vez mucho antes, del año 486—y compuso unos pocos escritos, muy en particular

[127] R. Roques ha publicado un trabajo sobre *Éléments pour une théologie de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite:* Théologie... p.283-314.

[128] *Historia ecclesiastica* 14,3.

[129] Véase J. Quasten, *Patrología* t.2 p.528-532.

[130] MG 79,81-582.

[131] Ediciones y análisis de estas obras en J. Quasten, *Patrología* t.2 p.522-524.

un librito que ha inmortalizado su nombre: *Cien capítulos sobre la perfección espiritual*, o, según otros manuscritos y la *Philocalia, Capítulos prácticos de ciencia y de discreción espirituales.* En efecto, este manual de ascética y mística, lleno de la influencia de Evagrio Póntico, pero de doctrina perfectamente ortodoxa—Diadoco rechaza por igual el origenismo, el mesalianismo y el monofisismo—, alcanzó un gran éxito entre los espirituales griegos y orientales, de modo que su autor puede considerarse, juntamente con Evagrio, como el gran maestro espiritual de la Iglesia de Oriente. Su influjo se hizo sentir también en Occidente, empezando por el tratado *De la vida contemplativa*, de Julián Pomerio. Ignoramos si Diadoco fue monje, pero los *Capítulos* se dirigen a «los hermanos» y mencionan a menudo a los ascetas y la vida ascética, lo que hace suponer con razón que su autor ejercía una paternidad espiritual, fuera como archimandrita, fuera como obispo, sobre una comunidad monástica. Instruye a los monjes sobre el verdadero camino de perfección y los pone en guardia contra los falsos conceptos espirituales y los medios impropios del ascetismo cristiano. Notemos, entre otros puntos importantes de su doctrina—completamente clásica y notable por su sobriedad y equilibrio—, sus enseñanzas sobre la obediencia, la humildad, el silencio, el discernimiento de espíritus, la *apátheia*, la oración y contemplación y la teología de la gracia [132].

Comparadas con las exuberantes riquezas de la espiritualidad monástica griega y oriental, la del Occidente latino parece pobre e incluso muy pobre. Casiano, como hemos visto, es un gran escritor espiritual, pero depende estrechamente de sus maestros orientales y él mismo, tanto por sus orígenes balcánicos como por su larga permanencia en Egipto, es más oriental que latino. Lo mismo podría decirse de San Jerónimo, el más celoso propagandista del ideal monástico de Occidente. Jerónimo, es cierto, no escribió ningún tratado especial de ascética o mística. Su doctrina se halla desparramada por sus biografías—más o menos noveladas—de santos monjes, sus cartas, sus sabrosos comentarios a los salmos y a otros pasajes de la Biblia que hacía a los religiosos de Belén... Juntando y analizando estos textos, se podría obtener una hermosa obra sobre la vida espiritual del monje tal como la veía el Santo. Pero hay que añadir en seguida que esta doctrina es completamente tradicional y de carácter oriental. Jerónimo no hace

[132] Cf. ibid., p.532-537. Edición crítica, con versión francesa: E. des Places, *Diadoque de Photice: Oeuvres spirituelles*: SC 5 bis (París 1955).

más que traducir al latín y acuñar, en frases de gran energía y belleza, las enseñanzas de los padres [133].

Muy diferente es el caso del genial pensador y autor espiritual de altos vuelos que fue San Agustín. Pero Agustín no pertenece a la categoría de los simples monjes o de los simples abades, como San Jerónimo, sino a la más elevada de los obispos. Fue un obispo lleno de celo del bien de las almas que le habían sido confiadas y, al mismo tiempo, un escritor que tiene presente todo el conjunto de la Iglesia católica. Su importancia en la historia de la espiritualidad cristiana es incalculable, pese a que no publicó obra alguna en que se expusiera sistemáticamente un cuerpo de doctrina sobre el itinerario del alma deseosa de llegar a la perfección. Pero apenas se hallará una sola página de toda su grandiosa producción literaria en que no se proyecte alguna luz sobre tema tan trascendental. En algunas de sus obras esta luz es más viva, más concentrada. Recordemos las *Confesiones*, el tratado *De Trinitate*, las *Enarraciones sobre los salmos*, los *Tratados sobre San Juan*, etc. Todos los escritos agustinianos, salvo raras excepciones, se dirigen a los cristianos en general, y no a los monjes en particular. Para conocer la espiritualidad específicamente monástica de San Agustín casi sólo poseemos el tratado *Del trabajo de los monjes*, el *De la santa virginidad* y la *Regla* que tradicionalmente se le atribuye. De ahí la paradoja de que, habiendo ejercido una influencia inconmensurable sobre la espiritualidad del monacato a través de los siglos, no puede ser considerado Agustín como un autor monástico importante [134].

Para terminar esta rápida e incompleta revista de los autores espirituales que produjo el monacato en los siglos IV y V, no podemos menos de mencionar las obras salidas de la soledad insular de Lérins o de la pluma de hombres que se habían formado en ella. No se conoce ningún escrito atribuido al fundador, San Honorato. De la producción literaria de San Hilario de Arlés, que no fue muy considerable, se conserva sobre todo un sermón *De vita sancti Honorati*. De San Euquerio de Lyón citemos principalmente el tratado *Del despre-*

[133] Para San Jerónimo, véase t.1 p.217-222-233 y 235. Para su doctrina, P. ANTIN, *Le monachisme selon saint Jérôme: Mélanges bénédictins publiés à l'occasion du XIVe centénaire de la mort de saint Benoît par les moines de l'abbaye de Saint-Jérôme de Rome* (Saint-Wandrille 1947) p.69-113; ID., *Saint Jérôme:* Théologie... p.191-199; ID., *Essai sur saint Jérôme* (París 1951); L. LAURITA, *Insegnamenti ascetici nelle lettera di S. Girolamo* (Roma 1967); D. GORCE, *La lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore.* I: *Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain* (París 1925); J. GRIBOMONT, *Jérôme (saint)*: DS 8,901-918 (bibliografía).

[134] Para San Agustín y el monacato, véase el t.1 p.274-286 (bibliografía en la p.275, nota 9).

cio del mundo y de la filosofía secular, exhortación a abrazar la vida ascética, y *Alabanza del desierto*, verdadero manifiesto de la vida contemplativa; su espiritualidad está íntimamente emparentada con la de Casiano. Fausto de Riez, que sepamos, no dejó ningún tratado propiamente espiritual. De Porcario, el abad de San Cesáreo de Arlés, se conserva una serie de *Avisos*. Finalmente, hemos de recordar aquí la colección de homilías designadas por un nombre facticio, el de «Eusebio Galo», inventado por Baronio, en particular las diez dirigidas *ad monachos;* su interés radica en el hecho de reflejar la predicación de un monje y abad de Lérins que había sido promovido a una de las sedes episcopales del sur de la Galia [135].

Capítulo III

LAS FUENTES DE LA DOCTRINA MONASTICA

La Biblia, libro del monje

El monacato—así lo creen firmemente todos sus adeptos—es un movimiento carismático. Nace, crece, se afianza, se propaga por todas partes a impulsos del Espíritu divino. A lo largo del penoso camino que conduce a la perfección, el Espíritu es para los monjes, como vamos a ver, guía, fuerza, consuelo y recompensa. Mas, contrariamente a lo que pensaban y defendían los mesalianos, el Paráclito no suele manifestarse sino excepcionalmente a través de sueños, visiones y revelaciones. Los conductos ordinarios por los que se comunica y obra en los hombres son otros. Los escritos monásticos antiguos se refieren casi de continuo a dos de estos canales del Espíritu: la Sagrada Escritura y la tradición. En realidad, la Biblia y la doble doctrina—práctica y teórica—de los Padres constituyen las dos fuentes principales de toda espiritualidad monástica.

Ante todo, la Biblia. Es preciso estar obcecado o ignorar completamente los viejos textos monásticos para no percatarse de los múltiples y estrechos lazos que unen el monacato a la palabra de Dios. Basta leer con atención cualquier página de la literatura salida de la pluma de monjes, o que trata de ellos, para ver cómo vivían de la Escritura, cómo su espiritualidad estaba henchida de savia bíblica, cómo procuraban basar tanto su particular modo de vida en general como cada uno de su·

[135] Para San Honorato, San Hilario y San Euquerio, véase t.1 p.253-261. Para las homilías de «Eusebio Galo», véase DS 4,1695-1698.

aspectos y pormenores en particular en textos y ejemplos tomados de los libros sagrados [1].

La Biblia era realmente el libro del monje. No se cansaban de leerla, de estudiarla, de aprenderla de memoria, de meditarla, de recitarla, de recomendarla. Con razón les daba San Atanasio el título de «filólogos», esto es, amantes de la palabra de Dios [2]. Y cuando San Juan Crisóstomo insistía en que todo cristiano debía leer con frecuencia los libros inspirados, uno le argüía: «Yo no soy monje, sino que tengo mujer e hijos, y he de cuidar de mi casa» [3]; y otro se excusaba: «No es asunto mío el conocer a fondo las Escrituras, sino de los que están separados del mundo y viven en las cumbres de los montes» [4]. Esto, evidentemente, desazonaba sobremanera al Santo, y con razón, pues la Biblia no ha sido nunca patrimonio exclusivo de anacoretas y cenobitas; pero no deja de ser significativo que se considerara a éstos como especialistas de la palabra de Dios, como hombres que, libres de los ordinarios cuidados de formar, alimentar y gobernar una familia, tienen, en cambio, la obligación de escrutar y profundizar los misterios contenidos en los libros sagrados. En realidad, los interlocutores de San Juan Crisóstomo no hacían otra cosa sino apelar a un hecho de experiencia diaria: la Biblia se había convertido en el libro de los monjes.

Los ejemplos que nos proporcionan los textos monásticos antiguos son innumerables. San Antonio, como veremos luego, fue, a lo largo de toda su vida un dechado de fidelidad a la Escritura. Esta—también tendremos ocasión de comprobarlo—gozó del mayor prestigio entre los pacomianos. San Basilio insiste en la importancia que tiene su lectura para la vida espiritual de los cenobitas [5]. San Efrén ve en la Biblia una fuente

[1] Sobre la Biblia en el monacato antiguo se ha escrito mucho. Véanse los siguientes trabajos especiales: H. Dörries, *Die Bibel im ältesten Mönchtum:* Theologische Literaturzeitung 72 (1947) 215-222; E. von Severus, *Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums:* GuL 26 (1953) 113-122; J.-C. Guy, *Écriture sainte et vie spirituelle* 4: «Le monachisme»: DS 4 (1958) 159-164; C. Peifer, *The Biblical Foundation of Monasticism:* Cistercian Studies I (1966) 7-31; G. M. Colombás, *La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo:* Yermo 1 (1963) 3-20.149-170.271-286; 2 (1964) 3-14.113-129; K. Wagenaar, *De Bijbel bij de oude monniken:* Tijdschrift voor geestelijk leven 27 (1971) 532-553.607-620. Para los pacomianos, véase H. Bacht, *Von Ungang mit der Bibel im ältesten Mönchtum:* Theologie und Philosophie 41 (1961) 557-566. Para el monacato capadocio, cf. J. Gribomont, *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand:* VSS 21 (1952) 192-215; Id., *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament:* SP 2; TU 64 (Berlín 1957) 416-426. Para los monjes de Siria, J.-M. Fiey, *La Bible dans la vie de l'Église syrienne ancienne:* Bible et vie chrétienne 67 (1966) 35-42. Para San Jerónimo, D. Gorce, *La lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore.* I: *Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain* (París 1925). Para Casiano, véase F. Bauer, *Die Heilige Schrift bei den ältesten Mönchen des chrislichen Altertums. Nach den Shcriften des Johannes Cassianus:* Theologie und Glaube 17 (1925) 512-532.

[2] *Vita Antonii* 4 y 44.

[3] *In Matth.* hom.2,5.

[4] *De Lazaro* 3,1: MG 48,992. Cf. *In Eph.* 21,2: MG 62,151; *In Gen.* 21,6.

[5] Cf. *Ep.* 296; *Regulae brevius tractatae* 95,96 y 236.

inagotable, un manjar espiritual que se adapta admirablemente a las necesidades de cada uno de los comensales, un árbol de vida cargado de frutos de bendición; de ahí que el gran santo y padre de la Iglesia siria haga hincapié en la necesidad de recurrir a ella con frecuencia, a fin de que lo que no podemos asimilar de una vez a causa de nuestra flaqueza, nos lo apropiemos poco a poco gracias a nuestra perseverancia [6]. Evagrio Póntico quería que el sol naciente encontrara ya al asceta con la Biblia en las manos, pues su uso frecuente favorece la pureza interior, arranca el espíritu de las preocupaciones terrenas y lo dispone para el más alto grado de contemplación [7].

No podemos menos de recordar aquí a un ilustre monje latino cuyo corazón se habían repartido dos amores: el amor a la Escritura y el amor a la vida monástica. Nadie ha recomendado con más entusiasmo que San Jerónimo la lectura y la meditación de la Biblia; nadie como él ha puesto de relieve el comercio íntimo con Dios que se realiza en el uso asiduo y espiritual de los libros sagrados [8]. Con Jerónimo, el estudio de la Biblia adquiere un carácter más científico, pero no pierde nada de su aspecto devoto. Para hacer comprender a todos las excelencias de la Escritura como fuente y estímulo de la vida interior, no retrocede ante el empleo de las expresiones más vigorosas. Quien no conoce la Biblia, no conoce a Cristo: *Ignoratio scripturarum ignoratio Christi est* [9]. Las Escrituras son un alimento celestial, un pan bajado del cielo, la carne y la sangre de Cristo [10]. Esta última idea, que ya hallamos en Orígenes, aparece repetidamente en las pláticas que Jerónimo daba a sus monjes. La Biblia puede compararse a la eucaristía. «Yo creo —dice el Santo— que el Evangelio es el cuerpo de Cristo, y la Sagrada Escritura, su doctrina. Y aunque las palabras 'Quien no comiere mi carne y bebiera mi sangre' pueden entenderse también del misterio [de la eucaristía], con todo, las Escrituras, la doctrina divina, son verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo» [11]. Esta dignidad incomparable de los libros inspirados impone al monje la obligación no sólo de leerlos asiduamente, sino también de profundizarlos, escrutando cada una de sus sílabas, cada una de sus letras [12]. «Es nuestro deber—de-

[6] Cf. *Commentaire à l'Évangile concordant*: CSCO 137,1 p.18-19.
[7] Cf. Frankenberg, p.568-569.
[8] Cf. sobre todo D. Gorce, *La lectio divina*... p.221-234. Véase también P. Antin, *Écriture sainte et vie spirituelle* 3,3: «Saint Jérôme»: DS 3,153-155.
[9] *In Isaiam*, prol. 1. Cf. *Tractatus de ps.* 77: CC 78,326: «Quoniam autem nescitis scripturas, nescitis Xristum».
[10] Alimento celestial: *In Eccles.* 12,3; pan del cielo: *Ep.* 78,15; carne y sangre de Cristo: *In Eccles.* 3,13.
[11] *Tractatus de ps.* 147: CC 78,337-338. Cf. *Tractatus de ps.* 145: ibid., p.326.
[12] *Tractatus de ps.* 131: CC 78,274.

cía a sus religiosos—conocer las mismas venas y carnes de la Escritura» [13].

Casiano, el gran maestro espiritual del monacato latino, transmite fielmente las doctrinas de sus maestros orientales: la Escritura es el alimento de la vida monástica, el instrumento imprescindible de la formación del monje a lo largo de todo su itinerario espiritual. Sin la ayuda de la palabra de Dios es imposible llegar al fin que el monje persigue: la «pureza de corazón» y, a través de ella, el «reino de los cielos», que se inicia ya en esta vida por la contemplación [14].

La tradición oriental y la occidental parecen unánimes. Sin embargo, algunos pasajes de nuestra documentación nos inducen a preguntarnos si existieron voces discordantes. En efecto, sobre todo en los *Apotegmas de los Padres*, hallamos ciertos consejos y expresiones que, a primera vista, parecen contrarios a que los monjes se sirvan de la Biblia. He aquí dos ejemplos: Una vez preguntó *apa* Amón de Nitria al célebre *apa* Poimén: «Si tengo necesidad de hablar con el prójimo, ¿de qué prefieres que hable, de las Escrituras o de las sentencias de los ancianos?» Y Poimén respondió: «Si no puedes permanecer callado, más vale que hables de las máximas de los ancianos que de las Escrituras, ya que esto último constituye un peligro no pequeño» [15]. En otra ocasión interrogó San Antonio a unos anacoretas que habían ido a visitarlo acerca de la explicación de un pasaje bíblico; todos se esforzaron en contestar lo mejor que supieron, menos *apa* José, que respondió sencillamente: «No lo sé»; el gran San Antonio decidió que *apa* José «había hallado el camino» [16]. El sentido de estos y otros textos parecidos es claro; quieren significar tan sólo que, «si la utilización de la Escritura es buena, no se sigue que *toda* utilización lo sea». Ninguna de estas anécdotas o sentencias se dirige contra el uso, sino contra el abuso de la Biblia. Esta, en efecto, no es un fin, sino un medio para llegar al fin. El único fin del monje es alcanzar la perfección que la palabra de Dios propone. De lo que deben guardarse los solitarios es de servirse de los libros sagrados contra lo que éstos enseñan. Los textos monásticos a que nos referimos aquí no se oponen en modo alguno a que los monjes lean y mediten la Biblia, sino que pretenden poner un dique a la vanidad, la curiosidad y la disipación que implicaba el continuo preguntar, especular y discutir en torno a textos escriturísticos difíciles, tanto en conversaciones privadas entre mon-

13 *Tractatus in Marci Evangelium* 4: CC 78,473.
14 Cf. J.-C. Guy, *Écriture sainte*... col.163-164; O. Chadwick, *John Cassian*... p.151-153.
15 *Apophthegmata, Ammón de Nitria* 2.
16 Ibid., *Antonio* 17.

jes como en las conferencias espirituales más numerosas. Por respeto a la palabra de Dios, piden los padres que los hermanos no la profanen considerándola como objeto de discusión, pensando que un esfuerzo intelectual es capaz de penetrar en su profundo sentido o sirviéndose de ella para hacer ostentación de la propia sabiduría. La verdadera actitud del monje ante la Sagrada Escritura es la humilde actitud de *apa* José: que confiese su ignorancia [17].

Los maestros del monacato no se limitaban a recomendar la frecuentación de la Biblia, sino que la imponían a sus discípulos. La legislación cenobítica debida a San Pacomio y a sus sucesores al frente de la *koinonía* ofrecen un ejemplo insigne de ello. Conforme a estas reglas, en efecto, el postulante analfabeto que era admitido en cualquiera de sus monasterios, debía aprender a leer, aunque no le gustara: *etiam nolens legere compelletur* [18]. Ahora bien, todo el duro e ingrato trabajo que representaba para aquellos coptos rudos y en su mayor parte ya adultos aprender a leer, no tenía otra finalidad que la de capacitarlos para servirse de la Sagrada Escritura en su vida espiritual. Esto resulta obvio para quien conoce la mentalidad del monacato primitivo. ¿Para qué querían los monjes saber leer sino para leer la Biblia? El contexto, además, demuestra claramente que esta interpretación no es en modo alguno subjetiva, ya que leemos en el precepto siguiente: «Y nadie absolutamente en el monasterio debe dejar de aprender a leer y saber de memoria pasajes de la Escritura, al menos el Nuevo Testamento y el Salterio» [19].

Cierto que la legislación pacomiana no estaba en vigor más que en sus monasterios y conocemos a muchos monjes completamente analfabetos. Pero no era necesario saber leer para conocer la Biblia, para vivir de ella y penetrar en su meollo. Los hubo que, sin poseerla en códices o rollos de pergamino y papiro, la poseían, al menos en gran parte, profundamente grabada en su memoria. En efecto, era costumbre general aprender de coro largos pasajes y aun libros enteros de la Escritura. Y esto tanto los monjes que no sabían leer como los que sabían. De San Antonio cuenta su biógrafo que «estaba tan atento mientras se leía la Escritura, que nada le escapaba, sino que lo retenía todo; de este modo su memoria le servía de libro» [20]. Y acabamos de ver que a los pacomianos se les exigía saber de memoria al menos el Nuevo Testamento y el Salterio. Paladio,

[17] J.-C. Guy, *Écriture sainte...* col.162-163.
[18] *Praecepta*, 139: Boon, p.50.
[19] Ibid., 140. Véanse otros textos señalados por H. Bacht, *Pakhôme et ses disciples...* p.43 nota 9.
[20] *Vita Antonii* 3.

sin duda generalizando excesivamente, refiere que aprendían de memoria toda la Biblia [21]. Esta era, al parecer, una de las especialidades de los héroes de Paladio: Marcos el Asceta, Herón, Serapión el Sindonita, habían realizado la misma proeza [22].

Es lógico que nos preguntemos ahora qué pretendían los monjes al esforzarse por almacenar en su cabeza páginas y más páginas de la Biblia y, si les era posible, la Biblia entera. Ello nos lleva a tratar de uno de los ejercicios más comunes, más apreciados y tal vez menos conocidos del monacato antiguo y medieval: la *melete* o *meditatio*. En los textos monásticos griegos y coptos, el vocablo *melete*, como en los latinos la voz *meditatio*, no significa, las más de las veces, lo que entendemos hoy día por «meditación»—aunque tampoco excluye este sentido—, sino pronunciar o «rumiar» las palabras sagradas, no sólo en orden a aprenderlas de memoria, sino para asimilarlas, para grabarlas, si vale la expresión, en la propia naturaleza. En este ejercicio intervenía el hombre entero: el cuerpo, pues la boca pronunciaba continuamente el texto que se pretendía asimilar; la memoria, que lo retenía; la inteligencia, que se esforzaba por penetrar la profundidad de su significado; la voluntad, que se proponía llevarlo a la práctica. El hombre entero se apropiaba el pasaje bíblico. Y una vez lo poseía, no dejaba de repetirlo, de «masticarlo», concentrando todas sus potencias y facultades en cada una de sus frases, sacando el jugo de cada una de sus palabras. Gracias a la *meditatio*, plantaba, por decirlo así, la Sagrada Escritura en lo más hondo de su propio ser, a fin de que enraizara y diera abundantes frutos [23].

Numerosos textos prueban que los maestros consideraban la *melete* como elemento fundamental del monacato. La misma *Vita Antonii* ya recomienda y ofrece ejemplos de esta práctica [24]. En el resumido programa de vida monástica que San Macario dio a un joven solitario, no se olvidó de aconsejarle: «Recita de memoria el Evangelio y las Escrituras que recuerdes» [25]. Tanto en la *Historia monachorum* como en la *Historia lausiaca*, la *meditatio* aparece como una costumbre muy estimada [26]. Casiano afirma que los famosos padres de Escete se ejercitaban en ella durante todo el día [27], y la recomienda con insistencia [28].

[21] *Historia lausiaca* 32,12.
[22] Ibid., 18,26 y 37.
[23] Para la *meditatio*, véase E. von Severus, *Das Wort «Meditari» im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*: GuL 26 (1953) 365ss; H. Bacht, *«Meditatio» in den ältesten Mönchquellen*: ibid., 28 (1955) 360-373.
[24] Cf. *Vita Antonii* 3.4.16.25.46 y 89.
[25] *Apophthegmata, Macario* 10.
[26] Cf. *Historia monachorum* 2,5; 8,50; 11,5; *Historia lausiaca* 11.18.22.37.47 y 58.
[27] *Instituta* 11,16.
[28] Véase p.352.

San Pacomio y sus monjes nos ofrecen un ejemplo excepcionalmente interesante de la práctica de la *meditatio*. Cuéntase del santo fundador de la *koinonía* que, al principio de su vida monástica, «se aplicaba a largas recitaciones de las Sagradas Escrituras». Habiendo permanecido fiel a esta costumbre, llegó a conocer la Biblia con tan rara perfección, que era éste «uno de los dones que más admiraban en él sus monjes» [29]. Pero no se contentó Pacomio con gozar de esta gracia, sino que procuró que también sus discípulos la alcanzaran: quiso que aprendieran a leer y estudiaran de memoria al menos el Nuevo Testamento y el Salterio, y en sus reglamentos se insiste en que «rumien» casi continuamente los textos sagrados que saben. Es significativa, en efecto, la frecuencia con que aparece en los *Preceptos* la expresión *aliquid de scripturis meditari* u otra equivalente. «Terminada la reunión de los hermanos»—leemos, por ejemplo—, «al dirigirse a sus celdas o al refectorio, recitarán todos algún pasaje de la Escritura» [30]. «Durante el trabajo no hablarán de nada, sino que recitarán un pasaje de las Escrituras o guardarán silencio» [31]. Los panaderos, mientras ejercen su oficio, cantarán alguna cosa de los Salmos o de las Escrituras [32]. En fin, la palabra de Dios debía ocupar el espíritu del monje en todo momento, conforme a la exhortación del Santo: «Permanezcamos firmes e inalterables. Pongamos un freno, con la incesante rumiación de la palabra de Dios, a la efervescencia de los pensamientos que se agitan en nosotros como agua en ebullición. Mediante esta masticación, nos libraremos de la ley de la concupiscencia y podremos entregarnos a lo que agrada a Dios; nos preservaremos de las preocupaciones del mundo y del orgullo, que es una desastrosa locura y el peor de los males» [33].

No cabe duda que la Sagrada Escritura era realmente el libro del monje. Muchas veces, incluso materialmente, el único libro que poseía, una de las pocas cosas que les era lícito conservar después de haber renunciado a todo; según Evagrio Póntico, en efecto, el anacoreta sólo podía poseer «la celda, el manto, la túnica y el Evangelio» [34]. Los monjes leían la Biblia, la aprendían de memoria, la recitaban sin cesar, la meditaban, la profundizaban, la convertían en carne de su carne y sangre de su sangre. No es sorprendente, pues, que sus escritos muestren la influencia de la Escritura. Su lenguaje es un lenguaje emi-

29 *Vita Graeca prima* 118.
30 *Praecepta* 28.
31 Ibid., 59.
32 Ibid., 116. Cf., además, ibid., 6,13 y 37; San PACOMIO, *Catequesis:* CSCO 159,5; *Liber S. P. N. Orsiesii* 51; *Reglamentos:* CSCO 159-85.
33 *Monita S. Pachomii:* BOON, p.152.
34 *Sobre la instrucción* 3; J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca* (Lovaina 1952) p.158.

nentemente bíblico; sus textos están esmaltados de citas y de reminiscencias de la Biblia; sus doctrinas no pretenden ni suelen ser en el fondo más que adaptaciones y variaciones de la doctrina contenida en la palabra de Dios. Hablando de Casiano, escribe E. Pichery: «Para citar con tanta abundancia, con tanta oportunidad y con frecuencia de memoria el texto sagrado, era preciso poseerlo hasta tal punto que nos llena de asombro y nos produce una justa admiración. Grande es su recompensa, pues debe a esta meditación religiosa la fuerza y la riqueza de su exposición, así como también, en un nivel más profundo, su sentido tan elevado y tan puro de las realidades sobrenaturales» [35]. Se podría decir lo mismo de otros escritores monásticos. Pero más admirable aún es la erudición bíblica de San Pacomio y sus discípulos San Teodoro y San Orsiesio, hombres más bien rudos, que no gozaron de las ventajas de la *paideia* griega. H. Bacht aduce algunos ejemplos de su maravillosa erudición escrituraria. Así, el número 18 de los *Praecepta et instituta,* cuyo texto ocupa tan sólo sesenta y dos líneas en la edición de A. Boon, contiene citas o alusiones de diecisiete libros de la Biblia, especialmente del Antiguo Testamento. En un fragmento de la primera catequesis de Pacomio, que ocupa unas veintiséis páginas impresas, han dejado huella no menos de cincuenta y dos libros de la Escritura. Bastan estos datos para darse cuenta del soberano dominio de la palabra de Dios con que Pacomio argumenta. Su discípulo San Orsiesio, según ha demostrado H. Bacht, aventaja al maestro en este punto concreto de la utilización de la Biblia. Esto ya había sorprendido a Genadio, quien, hablando de su *Liber,* dice que contiene «casi todo el Antiguo y Nuevo Testamento, dispuesto en forma de breves disertaciones, según las necesidades de los monjes» [36].

Indiscutiblemente, la Biblia es el libro del monje, y el monje, el hombre de la Biblia. Nada quiere quitar ni añadir a la palabra de Dios cuando las circunstancias le obligan a escribir o enseñar. A este respecto nos parecen significativas y típicas las palabras de San Hipacio cuando monjes y seglares acudían a su monasterio para que el hombre de Dios les repartiera el pan de la palabra edificante y consoladora: «Todo lo que buscáis en mí, lo hallaréis en las Escrituras, inspiradas por Dios» [37].

[35] Introducción a JEAN CASSIEN, *Conférences* t.1: SC 42 p.63.
[36] *De illustribus Ecclesiae scriptoribus* 9. Cf. H. BACHT, *Pakhôme et ses disciples*... p.44-45.
[37] *Vita Hypatii*, prólogo.

La Biblia, regla de vida

¿Qué buscaban los monjes en las Escrituras? En primer lugar, un camino que les condujera a la salvación, una norma de vida, directrices para su conducta.

Proceder de otro modo hubiera sido insensato. «Leer, escuchar y meditar asiduamente la palabra de Dios y no completar su lectura con las obras es una ruindad que de antemano condenó y reprendió el Espíritu de Dios por boca del bienaventurado David [...]. Quien es constante en la lectura y está lejos de las obras, halla su acusación en la lectura, y merece una condenación tanto más grave cuanto desprecia todos los días lo que todos los días escucha» [38].

Los maestros de la primitiva espiritualidad monástica señalan unánimes a la *lectio divina* este primer objetivo: aprender a vivir según la voluntad de Dios manifestada en la Biblia. Todos están convencidos, por lo demás, de que la Escritura sola basta para reglamentar la vida monástica en todos sus pormenores. Esta idea se halla ya al principio del gran discurso ascético que San Atanasio pone en labios de San Antonio: «Las Escrituras son realmente suficientes para nuestra instrucción» [39]. San Orsiesio hace hincapié en el texto de San Pablo: «Todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza fue escrito» [40]. Creer en las Escrituras y poner en práctica lo que las Escrituras prescriben, son las dos condiciones primeras e indispensables para que el ideal monástico sea viable; sólo apoyándose en la palabra de Dios podrá alcanzar el monje las cimas de la perfección a que ha sido llamado [41].

Cuentan del joven Pacomio que recitaba la palabra de Dios no como la muchedumbre, sino tomándola como guía y maestra de vida [42]. Tener cierto conocimiento de la Escritura no era cosa rara. Jerónimo se quejaba de que en su tiempo todo el mundo pretendía ser doctor en ciencias bíblicas [43]. Pero ¿cuántos se esforzaban lealmente en traducir a la práctica lo que leían en la Escritura? Los verdaderos monjes sí se esforzaban. Cuenta, no sin admiración, Evagrio Póntico que un hermano no poseía más tesoro que un códice de los evangelios; lo vendió y distribuyó su precio entre los hambrientos; «lo que he vendido—explicaba—es el libro mismo que me dice: 'Vende lo que tienes y dalo a los pobres'» [44].

[38] Filoxeno de Mabbug, *Homilías* 1: SC 44,28.
[39] *Vita Antonii* 16.
[40] Rom 15,4. Cf. *Liber S. P. N. Orsiesii* 41: Boon, p.135. También ibid., 10: p.115.
[41] Cf. *Macarii epistula magna:* ed. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works*... p.291-292.
[42] *Vita Graeca prima* 9; cf. ibid., 6.
[43] *Ep.* 53,7.
[44] *Practicós* 2,97.

Frases y anécdotas como las precedentes se pueden recoger a manos llenas en los escritos monásticos primitivos. Todas ellas ponen en evidencia una cosa: la Biblia no era para ellos tan sólo la palabra de Dios *in abstracto*, sino también *in concreto*. Veían en ella un libro sagrado que enseña a cada uno de los seres humanos cómo agradar a Dios y corresponder a sus amorosas iniciativas. Sabían que está llena de mensajes dirigidos a cada uno de los hombres en particular y para cada una de las situaciones de su vida.

Esta convicción profunda e inquebrantable dio origen a la vida monástica. San Antonio, el más venerado de todos los monjes antiguos y modelo perfecto de solitarios, abrazó tal género de existencia porque acogió la palabra de Dios, proclamada en la asamblea litúrgica, como si fuera una invitación directa y personal que el Señor le dirigía [45]. Muy semejante fue la vocación de San Simeón, el primer estilita. Alejandro, el célebre fundador de los acemetas, persuadido por la lectura de la Biblia, dejó el mundo e ingresó en el monasterio del archimandrita Elías [46]. Desde el primer día, el nuevo monje se aplicó con gran ardor a realizar en su vida lo que leía en el libro sagrado; pero tropezó con un obstáculo insuperable cuando se dio cuenta de que no vivían como las aves del cielo y los lirios del valle, sino que se preocupaban de su subsistencia. «Padre—preguntaba Alejandro al buen archimandrita Elías—, ¿es verdad todo lo que está escrito en el Evangelio?... Y si es verdad, ¿por qué no lo cumplimos?» Y como su interrogación no hallara nunca una respuesta satisfactoria, Alejandro emprendió la divina aventura que nos cuenta su biógrafo: desde entonces fue su preocupación constante poner en práctica, con toda su pureza, la perfección evangélica, que, para él, como para San Basilio, consistía en practicar todo, absolutamente todo lo que está contenido en la palabra de Dios [47].

Claro es que la inmensa mayoría de los monjes antiguos no siguió el maravilloso ejemplo de Alejandro, para quien el vocablo «discreción» carecía de toda acepción emparentada con «mesura». Pero sus maestros espirituales les enseñaron constantemente que debían plasmar toda su existencia conforme a la doctrina de las Escrituras, y, por lo general, se esforzaron en hacerlo. Los textos monásticos primitivos muestran, sin dar lugar a dudas, que tanto los anacoretas como los cenobitas no reconocían otra ley ni regla de vida, como lo comprobamos ya en la *Vida de San Antonio*. No sólo desem-

[45] Véase t.1 p.57-58.
[46] Véase t.1 p.205.
[47] Cf. V. Grumel, *Acémètes*: DS 1,164-172.

peñó la Biblia un papel decisivo en la vocación del joven copto, sino también en la organización de su nueva vida en la soledad: Antonio trabaja, pues sabe que está escrito: «El que no quiere trabajar, no coma»[48]; Antonio procura orar sin intermisión, pues no ignora el precepto del Apóstol: «Orad sin cesar»[49]. Antonio no hace sino enunciar su propia regla de vida cuando da este consejo, que no admite excepción: 'Para todo lo que hagas, debes tener el testimonio de las Escrituras»[50].

Otros padres han hecho hincapié en la misma idea. Todas las afirmaciones del monje, según San Jerónimo, deben basarse en la Biblia: *Omne quod loquimur debemus adfirmare de scripturis divinis*[51]. «¿Es lícito o conveniente hacer o decir libremente lo que parece bueno sin tener en cuenta las Sagradas Escrituras?», se pregunta San Basilio ya en la primera de sus *Reglas breves*. En la respuesta se cita una serie de textos bíblicos que prueban la absoluta necesidad que tiene el cristiano de un guía sobrenatural: el Espíritu Santo en lo íntimo del alma, y la Escritura, junto con la utilidad de los hermanos, como única regla exterior. He aquí sus conclusiones:

> «Entre las acciones o palabras que se nos ofrecen, unas son mencionadas en la Sagrada Escritura como objeto de una orden del Señor, otras son pasadas en silencio. En cuanto a lo que se encuentra en ella, nadie en absoluto está autorizado para hacerlo si está prohibido, ni para omitirlo, si está mandado, pues el Señor lo ha querido una vez para siempre y ha dicho: 'Observarás el mandamiento que te he dado; no añadirás nada ni nada quitarás' [52]. Por lo que toca a lo que no se encuentra en ella, el apóstol Pablo nos da una regla al decir: 'Todo me es lícito, pero no todo conviene; todo me es lícito, pero no todo edifica. Nadie busque su provecho, sino el de los otros' [53]. Luego, de todos modos, es preciso someterse, sea a Dios conforme a su mandamiento, sea a los otros por razón de su mandamiento. Pues está escrito: 'Sujetaos los unos a los otros en el temor de Cristo' [54]; y el Señor mismo ha dicho: 'Si alguno quiere ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos' [55]. Esto significa, evidentemente, renunciar a sus propias inclinaciones e imitar al Señor, que dijo: 'He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la de mi Padre que me envió'» [56].

Que la Biblia era norma de vida monástica, aparece claro por lo que se refiere a los ermitaños. Estos, en su soledad, no

[48] 2 Tes 3,10.
[49] 1 Tes 5,17. *Vita Antonii* 3.
[50] *Apophthegmata, Antonio* 3; *Verba seniorum* 1,1: ML 73,855.
[51] *Tractatus de ps.* 98: CC 78,178. Cf. *Tractatus de ps.* 128 (p.270): «Non enim debemus aliquid loqui nisi de scripturis fuerit adornatum atque adprobatum».
[52] Deut 4,2.
[53] 1 Cor 10,23-24.
[54] Ef 5,21.
[55] Mc 9,36.
[56] Jn 6,38. *Regulae brevius tractatae* 1.

tenían otras leyes de conducta que las que les proporcionaba la Escritura, interpretada, a lo sumo, por el ejemplo y la palabra de algún anciano carismático. Pero esto también es válido con referencia a los cenobitas. En efecto, cuando los anacoretas empezaron a congregarse y establecieron un género de vida común cada vez más perfecto, se hizo necesario redactar e imponer reglamentos cada vez más completos y minuciosos; sin embargo, no por eso dejó de ser la Biblia la verdadera regla del monje. Basta examinar con cuidado las llamadas reglas monásticas para darse cuenta de que no son, en último análisis, sino adaptaciones de los preceptos de vida contenidos en las Escrituras a las necesidades del cenobitismo. Incluso su misma redacción se nos presenta como un tejido de citas y reminiscencias bíblicas, lo que prueba que los legisladores tenían presente en todo momento la palabra de Dios.

Abramos, por ejemplo, los diferentes textos legislativos pacomianos, que, como es sabido, constituyen la más antigua regla monástica que nos ha llegado. Ya vimos la gran erudición escrituraria de Pacomio y cómo tomaba a la palabra de Dios como guía y maestra de vida. Su delicadeza de conciencia en este punto era tan grande, que, cuando se le apareció un ángel para ordenarle de parte de Dios que fundara monasterios, no se dejó convencer hasta haber comprobado que lo que ordenaba era «conforme a las Escrituras»[57]. Y ésta siguió siendo su norma a lo largo de toda su vida. Cuando, como ocurría con cierta frecuencia, se le aparecía un «ángel de luz» para transmitirle alguna orden de Dios, dicen sus biógrafos que el Santo se aseguraba muy bien de que lo que se le había comunicado estaba de acuerdo con la Biblia, y sólo «si comprobaba que sus palabras estaban conformes con lo que el soplo del Espíritu Santo ha dicho en las Escrituras, obedecía a la revelación que le hacía el ángel de luz»[58]. Así era Pacomio. Ahora bien, es evidente que un hombre de tales principios no podía imponer a los demás nada que no estuviera en perfecta concordancia con los libros sagrados. Cierto que las leyes pacomianas son de una concisión casi militar y que apenas aluden a la Biblia, salvo en los pasajes en que adoptan el género literario de la catequesis; pero, al analizar con cuidado estos textos, aparece claro que Pacomio o sus sucesores se inspiraron en la palabra de Dios, incluso cuando se trataba de reglamentar cosas tan triviales como el vestido y la comida[59]. Y llegamos a la conclusión de que San Pacomio redactó

[57] *Vita Graeca prima* 12.
[58] *Vies coptes* p.8.
[59] *Vita Graeca prima* 25.

sus reglas para que los monjes pudieran vivir todavía más plenamente como monjes, es decir, «según las Escrituras»[60]. Sus discípulos reconocieron, de hecho, un carácter sagrado a los reglamentos que les dio, precisamente porque sabían que los había tomado de las «Sagradas Escrituras de Cristo»[61]. Convicción de una importancia enorme. Vivir bajo una misma regla que se cree inspirada por Dios, constituía el fundamento esencial del cenobitismo pacomiano.

Si pasamos de las instituciones pacomianas a las de San Basilio de Cesarea, hallaremos el mismo principio, no ya implícito, sino afirmado expresa y rotundamente. Como es bien sabido, ningún autor eclesiástico ha insistido tanto en la necesidad de ajustar nuestra conducta a todos y cada uno de los mandamientos y directrices morales contenidos en los libros sagrados. El postulado fundamental de su doctrina es que el «cristiano»—el monje—está obligado a la íntegra y rigurosa observancia de la ley evangélica, sin olvidar el más mínimo de sus preceptos. Los escritores basilianos están llenos de esta idea fundamental: «Hemos fijado a nuestras acciones una regla y un único fin: observar los mandamientos de Dios en orden a serle gratos. [...] Mediante el celo en cumplir puntualmente la voluntad de Dios en lo que se nos ordene, podremos unirnos a él»[62]. A Basilio le tocó vivir en un ambiente religioso profundamente turbado: un orgulloso espíritu de clase, descabellados sueños místicos, intemperancias ascéticas, incluso verdaderos errores dogmáticos, pululaban por entonces en el incipiente monacato del Asia Menor[63]. Basilio buscó en la Sagrada Escritura un guía seguro para orientar el impetuoso movimiento ascético promovido por Eustacio de Sebaste y sus entusiastas discípulos. Las *Reglas morales* y el *Asceticón*, compuesto de las llamadas *Reglas largas* y las *Reglas cortas*, fueron el fruto durable de este examen profundo de la palabra de Dios en vistas a proporcionar un sólido fundamento a la vida monástica y cada uno de sus elementos. Hasta el fin de sus días, Basilio de Cesarea siguió considerando la Biblia, y en particular el Nuevo Testamento, como la única regla monástica auténtica.

Esto aparece muy claro si consideramos el concepto basiliano de obediencia religiosa. En efecto, a diferencia de otros autores, no concibe San Basilio la obediencia monástica como un compromiso facultativo y meritorio por el que el monje

60 J.-C. Guy, *Écriture sainte*... col.161.
61 *Vies coptes* p.212.
62 *Regulae fusius tractatae* 5,3.
63 Véase t.1 p.180-184.

somete su voluntad a las libres decisiones de un superior. Según él, se trata, esencialmente y en primer lugar, de una sumisión total y sin condiciones a los mandamientos divinos contenidos en las Escrituras. En esta perspectiva, el superior monástico no es, en realidad, más que un intérprete del mandamiento divino, al que él mismo, el primero, está sujeto. Mandar, en los monasterios, consiste en obedecer y hacer obedecer la Escritura. San Basilio no puede ser más explícito: El superior es, con relación a Dios, como el ministro de Cristo y el dispensador de los divinos misterios. «Tema, pues, decir una palabra o dar una orden al margen de la voluntad de Dios tal cual está formulada en las Escrituras, y ser juzgado como falso testigo de Dios y un sacrílego si introduce doctrinas nuevas en las enseñanzas del Señor u omite alguna de las que placen a Dios» [64].

Ciertos historiadores modernos han buscado los orígenes del monacato en corrientes filosófico-espirituales ajenas al cristianismo; los primeros legisladores del cenobitismo, como se ve, no pretendieron otra cosa que ayudar a los hombres a practicar las enseñanzas de la Sagrada Escritura en toda su integridad y pureza. Los apologistas y tratadistas de la vida monástica acuden constantemente a la Biblia en busca de argumentos. Así, por ejemplo, el discutido autor de las *Consultationes Zacchaei et Apollonii* justifica, con gran acopio de textos y ejemplos tomados de la Escritura, observancias monásticas tales como la separación del mundo, el vestido humilde, el ayuno, la virginidad y la continencia perfecta, la oración asidua, el canto de himnos y salmos [65]. Casiano autoriza la vida eremítica con los insignes ejemplos de Elías, Eliseo, Juan Bautista y los esforzados judíos de quienes dice la carta a los Hebreos: «Anduvieron errantes, cubiertos de pieles de oveja y de cabra, necesitados, atribulados, maltratados, aquellos de quienes no era digno el mundo; perdidos por los desiertos y por los montes, por las cavernas y por las grietas de la tierra» [66]. Y cita a continuación pasajes justificativos tomados del Antiguo Testamento: «¿Quién dio libertad al asno salvaje y rompió sus ataduras? Le di el desierto por casa, y por tienda la llanura salada. Burlándose de las muchedumbres de la ciudad y no oyendo la voz imperiosa del arriero, vaga por los montes al pasto y se va detrás de toda hierba verde» [67]. «Andaban

[64] *Regulae brevius tractatae* 98. Para el concepto de obediencia en San Basilio, véase el excelente estudio de J. GRIBOMONT, *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*: VSS 21 (1952) 192-215.
[65] *Consultationes* 3,4-6.
[66] Heb 11,11.37-38.
[67] Job 38,5-8, según los Setenta.

errantes por el desierto sin agua, no hallaban camino para ciudad habitada. Hambrientos y sedientos, desfallecía la fuerza de su alma; y clamaban a Dios en el peligro, y los libró de sus angustias»[68]. «Bueno es al hombre soportar el yugo desde la mocedad; sentarse ha solo y callará, porque se elevó sobre sí mismo»[69]. «He venido a ser como pelícano del desierto; velé y me hice como el pájaro solitario en el tejado»[70]. San Basilio halla en la Escritura textos mucho más convincentes en que cimentar el cenobitismo. Hace hincapié en los pasajes paulinos acerca de la colaboración espiritual, la caridad, el cuerpo místico de Cristo[71]. Recuerda que «la caridad no busca su propio interés»[72], que formamos un solo cuerpo, del que Cristo es cabeza, y que los carismas del Espíritu están distribuidos entre los hermanos: «A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia según el mismo Espíritu...»[73] Pero el gran argumento bíblico que aduce como principio y fundamento de la vida comunitaria es el mismo que ya había encontrado San Pacomio, y que más tarde citarán insistentemente San Agustín y todos los partidarios del cenobitismo: el ejemplo de los primeros cristianos de Jerusalén, tal como nos lo dan a conocer la Escritura: «Todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común...»[74]; «la muchedumbre de los que habían creído tenían un corazón y un alma sola...»[75]

Estos versículos de los Hechos de los Apóstoles han tenido una influencia enorme a lo largo de la historia del monacato cristiano. Pero no se trata de un caso único. El atento lector de los textos monásticos antiguos no puede menos de comprobar la vasta repercusión que tuvieron en los desiertos y cenobios otros textos de la Escritura. Así, las palabras de Jesucristo: «Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer»[76]; y las de San Pablo: «Orad sin cesar»[77], son continuamente citadas por los maestros de la espiritualidad monástica en sus tratados, catequesis y reglas para recomendar la oración continua, el «estado de oración»; el ejemplo del Apóstol y su sentencia: «El que no quiera trabajar, no coma»[78], para inculcar en los solitarios la idea de que debían ganarse el pan de cada día con su propio trabajo. Cierto que en este último caso la unanimidad no fue completa; hubo monjes que juzgaban impropio de personas espirituales ocuparse en trabajos terrenos.

68 Sal 106,4-6.
69 Lam 3,27-28.
70 Sal 101,7-8.
71 *Regulae fusius tractatae* 7.
72 1 Cor 13,5.
73 1 Cor 12,8-9.
74 Act 2,44-47.
75 Act 4,34.
76 Lc 18,1.
77 1 Tes 5,17.
78 2 Tes 3,10.

Pero lo curioso es que estos últimos, considerados como heterodoxos por la mayor parte de los maestros del monacato, también esgrimían argumentos de la Escritura para probar su tesis, sobre todo las palabras del Señor: «No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis...» [79]; y el citado texto de San Pablo en qué basaban su teoría de la oración continua: «Orad sin cesar» [80].

No acudían los monjes antiguos a las Escrituras únicamente cuando se trataba de los temas mayores del ideal que perseguían, como la renuncia, la anacoresis, el cenobitismo, la oración, sino que también buscaban en ellas doctrinas y ejemplos para saber a qué atenerse en puntos de menor importancia y aun enteramente triviales, al menos si se miran con ojos modernos. Ya hemos visto cómo el autor de las *Consultationes Zacchaei et Apollonii* procuraba justificar con argumentos bíblicos el canto de los monjes y su manera de vestir. San Basilio, y tras él Casiano, se detienen en autorizar con textos de la Escritura cada uno de los pormenores del hábito y de la observancia de los monjes. Incluso la adopción de un cinturón de cuero para ceñir el pobre sayal obedece al deseo de imitar la costumbre de santos personajes de ambos Testamentos: Elías, Eliseo, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, no menos que al de atenerse al mandamiento del Señor: «Tened ceñidos vuestros lomos» [81].

¿Debían los monjes cortarse el pelo o dejarlo crecer libremente? He aquí un problema que ocupó y preocupó a más de un espíritu. El gran San Agustín dedicó los tres últimos capítulos de su tratado *Sobre el trabajo de los monjes* a discutirlo. Como es obvio, la palabra decisiva corresponde a la Biblia. Las razones alegadas por los monjes que se dejaban crecer la cabellera son citadas por el propio Agustín: «pretenden—dice—que quien los vea, piense en Samuel y en los demás antiguos de quienes habla la Escritura, que no se tonsuraban» [82]. El Obispo de Hipona y padre del monacato africano piensa, por el contrario, que las cabelleras de tales ascetas simbolizan el velo profético, que ocultaba los misterios que fueron puestos de manifiesto por la revelación cristiana. Por lo demás, está bien claro que los seguidores de Cristo deben tonsurarse, según aquello del Apóstol: «La misma naturaleza enseña que el varón se afrenta si deja crecer su cabellera» [83].

79 Mt 6,25-34.
80 Cf. San Agustín, *De opere monachorum* 22,25.
81 Lc 12,35. Cf. San Basilio, *Regula* 12 (traducción de Rufino); *Regulae fusius tractatae* 22; *Instituta* l.1-4, passim.
82 Cf. Núm 6,5.
83 1 Cor 11,14. Cf. *De opere monachorum* 31-33.

En suma, innumerables argumentos prueban hasta la saciedad que la palabra de Dios era, para los antiguos maestros, la realidad fundamental de toda vida monástica. Un hombre se hacía monje sólo y simplemente para cumplir la voluntad de Dios manifestada en las Escrituras. Y a lo largo de su vida seguía cumpliendo, en lo grande y en lo pequeño, esta voluntad salvadora contenida en los libros inspirados, que las reglas monásticas tan sólo procuraban recordar y hacer practicar. Como reconoce explícitamente la *Regula IV Patrum*, originaria seguramente de Lérins, «nuestras palabras no pueden permanecer firmes si nuestras afirmaciones no son sostenidas por la solidez de las Escrituras» [84]. La verdadera regla del monje es, en último análisis, la Biblia [85].

La Biblia, espejo del monje

Regla de vida, la Escritura inspirada era también un espejo en que los monjes podían—y debían—contemplarse a menudo. Les ofrecía abundantes ejemplos que imitar. Ya se ha aludido a este tema en las páginas precedentes; pero, dada su importancia, vale la pena insistir en él.

Exempla trahunt. Ninguna palabra puede ser tan eficaz como el ejemplo. Los antiguos lo sabían muy bien, y, según teoría comúnmente aceptada y aplicada por lo menos desde los tiempos de Aristóteles, el uso del ejemplo *(parádeigma)* se consideraba tan eficiente en retórica como el de la inducción en lógica. Los llamados autores progimnásticos de fines de la época republicana y principios del Imperio dan una serie de reglas formales sobre su desarrollo y empleo. Existían de antiguo colecciones de ejemplos, agrupados según los diversos vicios y virtudes, y los escritores eclesiásticos de la época patrística combinan muchas veces ejemplos paganos con ejemplos cristianos y del Antiguo Testamento para ilustrar sus doctrinas [86].

[84] *Regula IV Patrum* 2: ML 107,435.

[85] Claro que sorprenden a nuestra mentalidad moderna algunas de las aplicaciones que hacen los autores monásticos antiguos de ciertos textos de la Escritura. Desde entonces, los estudios bíblicos han hecho grandes progresos y, además, ya no estamos acostumbrados a la exégesis alegórica y a las interpretaciones espirituales. No es aquí el lugar a propósito para discutir la legitimidad de algunas de estas interpretaciones. A veces parece evidente que intentaban, más que adaptar la práctica monástica a la teoría bíblica, autorizar las propias ideas y costumbres con textos y ejemplos tomados de la Escritura. Si realmente fue así en casos más o menos esporádicos—es muy difícil descubrir las verdaderas intenciones de autores tan distantes de nosotros por el tiempo y la mentalidad—, tales casos constituirían la excepción que confirma la regla.

[86] Para las colecciones de ejemplos, véase W. Kroll, *Rhetorik:* Pauli-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supl. 7 (1940) p.1135; M. L. Carlson, *Pagan Examples of Fortidude in the Latin Christian Apologists:* Classical Philology 43 (1940) 93-104, y la bibliografía citada; H. Pétré, *Exemplum* 1: «Époque patristique»: DS 4,1886-1892.

Los autores monásticos recurrían con frecuencia al mismo procedimiento. Incluso San Atanasio, en la *Vita Antonii*, se complace en acentuar los rasgos de su héroe que le asemejan a grandes figuras de la historia de Israel: David, Elías, Eliseo, Ezequiel, Samuel, Daniel, para darnos a entender que Antonio era, como ellos, un amigo de Dios [87]. Al trazar el elogio de su hermano San Basilio, San Gregorio de Nisa lo compara con Moisés y Elías [88]. Teodoreto de Ciro se complace en subrayar el parecido que descubre entre los solitarios de Siria, cuya semblanza traza en su *Historia religiosa*, y los grandes modelos bíblicos: Marciano es comparable a Elías y Juan Bautista; cierto Higumeno, al patriarca Isaac; el anacoreta Jacob, al profeta Eliseo; Marana y Kira imitan a Moisés en el ayuno y a David al pasar tres semanas sin probar bocado; el extraño personaje que Simeón encontró en el desierto recordaba a Elías, Jonás y Daniel al ser alimentado por un león; Teodosio hace brotar una fuente a ejemplo de Moisés; casi todos los solitarios, por su caridad y sus carismas, imitan a los apóstoles; en una palabra, se aplican a «pintar su imagen espiritual» teniendo ante los ojos del alma los más hermosos modelos de virtud que nos ofrecen las Escrituras [89].

Resulta evidente que, al obrar de este modo, los autores monásticos no se limitaban a seguir las directrices de la preceptiva literaria de su tiempo. Otros monjes, enteramente ayunos de toda formación clásica, apelaban, todavía con mayor ardor y asiduidad si cabe, a los mismos modelos bíblicos. Así, por ejemplo, San Pacomio empieza su primera catequesis recordando las eximias virtudes de los patriarcas Abrahán, Isaac, Jacob y José, y, al igual que sus discípulos y sucesores, no se cansa de mostrar a sus monjes los ejemplos de los «santos», es decir, de las grandes figuras de «amigos de Dios» que nos dan a conocer ambos Testamentos [90]. Como leemos en la *Vida de San Hipacio*, los que se retiraban a la soledad del yermo abrigaban el propósito de aprender «en las divinas Escrituras las lecciones de los santos padres que nos han precedido» [91].

San Basilio escribía a San Gregorio de Nacianzo que «las vidas de los bienaventurados que las Escrituras nos han transmitido, son, cual estatuas animadas de la vida según Dios, propuestas a la imitación en sus buenas obras». Todos los personajes bíblicos tienen, en realidad, alguna cosa que enseñar al

[87] *Vita Antonii, pasim.*
[88] Cf. MG 46,289 y 809 (Moisés); 796-805 (Elías).
[89] Referencias en P. Canivet, *Théodoret et le manachisme...* p.265.
[90] CSCO 160,1-2; H. Bacht, *Pakhôme et ses disciples...* p.45.
[91] *Vita Hypatii* 24.

monje: José, la guarda de la castidad; Job, una paciencia inagotable; Moisés y David, el arte difícil de hermanar la fuerza con la dulzura [92]. Incluso sus mismos errores y faltas son una lección aprovechable, como lo demuestra este texto, en que San Efrén señala a los anacoretas los peligros a que se exponen si abandonan la soledad: «Sansón, nazareo en el campo, perdió su nazareato: una mujer miserable cortóle la cabellera, y él se levantó privado de su gloria. En el desierto mató David al gigante, mientras que en la ciudad una mujer le venció y arrojó su corona sobre el saco. En el desierto vivió Juan, y las fieras no le hicieron el menor daño; mas en el palacio del rey, lleno de cosas agradables, una fiera se le echó encima» [93].

Superando el sentido literal de la orden divina que lanzó al patriarca Abrahán a una peregrinación sin término conocido, la exégesis patrística descubrió en la voz de Dios una invitación e incluso un mandato para toda alma piadosa de no fijar su residencia permanente en el mundo presente y transitorio y vivir en él «como en tierra extraña», a la espera de la ciudad futura [94]. Nada tiene, pues, de particular que el mismo San Antonio—si es suya la carta que le atribuyen los códices griegos—, y tras él toda la tradición, viera en el obediente y peregrinante Abrahán una figura del monje, uno de los prototipos de la vida monástica, compuesta de renuncia, anacoresis y *peregrinatio*, esto es, la expatriación en el desierto [95].

Como es natural, fue en las soledades del desierto bíblico donde encontraron los monjes a sus modelos por excelencia, sus precursores e ilustres antepasados: Elías, Eliseo, los «hijos de los profetas», Juan Bautista. Son éstos los nombres más preeminentes del árbol genealógico del monacato cristiano en su fase veterotestamentaria. Pero, como ya sabemos, el árbol genealógico prosigue en el Nuevo Testamento con la figura incomparable de Jesucristo, con los apóstoles y la primitiva Iglesia de Jerusalén [96]. Dejamos a continuación el terreno bíblico para pasar a las categorías de los mártires y de los primeros monjes: Antonio, los dos Macarios, Julián Sabas y tantos otros. Ya estamos en el terreno de la tradición específicamente monástica.

Es impresionante ver cómo los autores del siglo v—esto es, cuando el monacato cristiano contaba con más de un siglo de

[92] *Ep.* 2,3: ed. Y. Courtonne, t.1 p.8-9.
[93] *Sermo de monachis, ascetis et eremitis* 7: Lamy, 4 col.160.
[94] Cf. Heb 11,9-10.
[95] *Ep.* 1,1: MG 40,977. Es de advertir que este fragmento falta en la tradición manuscrita georgiana. Para Abrahán, en la tradición monástica, véase G. Penco, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica:* Rivista di ascética e mistica 8 (1963) 148-160.
[96] Véase t.1 p.26-30.

existencia—no se contentaban con presentar a la admiración e imitación de anacoretas y cenobitas los grandes héroes de los desiertos, salidos de sus mismas filas. Sentían la necesidad de referirse siempre a «la autoridad de las Escrituras»[97]. Si su verdadera regla era la palabra de Dios escrita en los libros sagrados, sus modelos tenían que proporcionárselos también en primer lugar la Escritura divinamente inspirada. Participando de la convicción fuertemente arraigada en la Iglesia primitiva acerca de la unidad de ambos Testamentos en una sola economía salvífica, la *historia salutis*, buscan los arquetipos a quiénes imitar tanto en la historia de Israel como en Cristo, los apóstoles y la Iglesia apostólica. San Efrén canta a San Abrahán Kidunaia en un himno compuesto en su honor: «Con el ojo del corazón contemplabas a los apóstoles y los profetas, y los reproducías en tus miembros. Quien te miraba, los veía en ti. En ti estaba grabada su castidad; en ti estaba dibujada su modestia. Te cubrías con sus prácticas; tu cuerpo se revestía de sus ayunos. De tu boca brotaban sus oraciones»[98].

La tradición monástica

Al lado de la Sagrada Escritura, ocupaba la tradición un lugar privilegiado en la doctrina de los maestros espirituales del monacato primitivo. De un modo muy significativo, Biblia y tradición se yuxtaponen a menudo en nuestros textos como autoridades incontrovertibles. Así, en los *Praecepta et instituta* por los que se regían los monasterios pacomianos, la «enseñanza de las Escrituras» *(doctrina scripturarum)* y las «reglas de los ancianos» *(praecepta maiorum)* formaban conjuntamente la norma obligatoria a la que todos debían someterse[99]. Casiano alega la «tradición de los Padres» *(patrum traditio)* al lado de la «autoridad de las Sagradas Escrituras» *(scripturarum sanctarum auctoritas)* para establecer la doctrina de las renuncias[100]. Y, según refiere la peregrina Egeria, los monjes que tan amablemente la acogían y escoltaban en todas partes, no hablaban de otra cosa en los viajes sino de «las Escrituras de Dios y de las gestas de los monjes precedentes», esto es, de la Biblia y de la tradición monástica[101].

La tradición, depositaria del tesoro de las Escrituras, las conserva incontaminadas de todo error y tergiversación. Ella es la única autoridad competente en la doble interpretación

97 SAN JERÓNIMO, *Ep.* 58,5.
98 *Hymni de Abraham Kidunai* 2,3-4: LAMY, 3 col.758.
99 BOON, p.53. Cf. ibid., p.61.
100 *Collationes* 3,6.
101 *Itinerarium* 20,13.

auténtica de la palabra de Dios: la interpretación teórica en la doctrina y la interpretación práctica en la vida de los padres del monacato, «hombres poderosos en virtud» que, al decir de *apa* Poimen, «nos legaron el camino real» por el que se va a Dios [102]. Esta es la eximia dignidad de «la tradición de los Padres», cuya conservación, junto con la de la fe en Jesucristo, solía recomendar San Antonio a sus discípulos al final de sus días [103].

En la estimación de los monjes pacomianos, como acabamos de ver, la tradición ocupaba un lugar paralelo y contiguo al de la Biblia. Se desprende de numerosos textos que San Pacomio era considerado por sus hermanos espirituales no sólo como intérprete eminente de la voluntad de Dios, sino también como suma y compendio de la tradición monástica. Así, la carta de Teodoro, su discípulo preferido, traducida por San Jerónimo, convoca las diversas comunidades para la gran asamblea pascual que celebraban todos los años «a fin de cumplir los propósitos de los santos y las reglas de nuestro Padre» [104]. Semejantes motivos aparecen en los fragmentos coptos en los que Teodoro exhorta: «[No descuidemos la ley] y los [preceptos] de nuestros Padres»; apela al ejemplo del «hombre de Dios *apa* Pacomio»; prescribe la obediencia a «sus preceptos conforme a toda la legislación que nos impuso»; y termina con la recomendación: «Amemos la vida [de nuestro padre], a fin de [participar] con él [de la gloria que] Dios [le ha revelado] en el otro [mundo]» [105]. En el *Liber* de San Orsiesio hallamos ideas enteramente parecidas, como cuando se pide a los monjes mostrar con su espíritu fraterno que «son verdaderamente siervos del Señor Jesucristo» e «hijos de Pacomio» [106], y al exhortarlos a «observar firmemente la ley de Dios que nuestro padre recibió de él y nos transmitió a nosotros» [107]. Orsiesio, en otro lugar de la misma obra, se expresa de este modo: «Hermanos amadísimos, que observáis la vida y los preceptos monásticos, permaneced firmes en vuestra resolución una vez tomada y cumplid la obra de Dios, de suerte que el padre [San Pacomio], el primero en instituir los cenobios, diga de vosotros al Señor con alegría: 'Viven como les he enseñado'» [108]. Pero no se limita Orsiesio a proponer la obediencia a las reglas de Pacomio y la imitación de las virtudes del Santo como criterio

102 *Apophthegmata, Poimén* 31.
103 *Vita Antonii* 89.
104 BOON, p.106.
105 CSCO 160,39; cf. p.57.
106 *Liber S. P. N. Orsiesii* 23: BOON, p.125. Cf. ibid., 30: p.131; 35: p.133.
107 Ibid., 46: BOON, p.138. Cf. ibid., 47: BOON, p.139.
108 Ibid., 12: BOON, p.116.

de fidelidad a la tradición monástica. También «la vida de los que nos precedieron en el Señor» [109], la «vida angélica» de nuestros santos padres», debe ser norma de conducta para todos. Ahora bien, los «santos padres» a los que alude este pasaje, son verdaderamente los padres del monacato, como se desprende de otro lugar en que se trata de las «enseñanzas de nuestro padre bendito y justo, *apa* Pacomio, [y] de todos los otros padres nuestros» [110].

Abundan los textos que evidencian que el culto a la tradición, a los padres, constituye un rasgo de suma importancia del monacato primitivo. La tradición es una fuente esencial de su espiritualidad. La veneración tributada a los padres, la escrupulosa fidelidad guardada a sus enseñanzas, explican que los legisladores y los escritores monásticos en general no tengan ninguna pretensión de ser originales, sino todo lo contrario, y que los superiores de los monasterios y maestros de anacoretas cifraran su ideal en transmitir íntegramente a sus discípulos las instrucciones e instituciones que, a su vez, recibieron de sus mayores.

Tal vez ningún autor monástico de los siglos IV y V haya acentuado el valor definitivo de la tradición con tanta claridad e insistencia como Casiano, el inmortal autor de las *Colaciones*. Toda su obra está marcada por el carácter tradicional que quiso darle. ¿Acaso no le decidió a tomar la pluma precisamente el deseo de que el monacato de las Galias pudiera beneficiarse de la auténtica doctrina y de las instituciones de la tradición monástica palestinense y, sobre todo, egipcia, en vez de languidecer a merced de abades improvisados e innovadores? [111] La gloria del Egipto monástico consiste precisamente, según Casiano, en poseer una tradición firme e ininterrumpida, e instituciones antiguas y bien probadas. Allí «los monasterios no son organizados según la fantasía de cada monje», sino conforme a las doctrinas que los ancianos se han ido transmitiendo de generación en generación [112]. En efecto, así como el símbolo de la fe une a todos los cristianos, así los monjes coptos forman una unidad por estar adheridos a una *catholica regula*, a una norma universal [113], heredada de los padres y que se remonta a los orígenes monásticos, a la misma Iglesia apostólica [114].

Convencido de la importancia capital de esta doctrina de la tradición, Casiano no se cansa de predicarla *opportune et*

109 Ibid., 47: BOON, p.140.
110 *Catequesis*: CSCO 160,67.
111 Véase *Instituta*, praef.8.
112 Ibid., 2,3.
113 Ibid., 1,2.
114 Véase t. I p.30.

importune a lo largo de toda su obra. Lo que permitirá al monje alcanzar fácilmente la virtud tan necesaria de la discreción, dice en cierto pasaje, es la fidelidad a la tradición de los padres: «No tengamos la presunción de innovar nada ni de remitirnos a nuestro propio criterio, sino sigamos siempre el camino que nos trazan sus enseñanzas y su santa vida» [115]. Y en otro lugar pone en labios del abad Nesteros estas palabras: «Esta es la primera entrada a la ciencia práctica: que recibas las instituciones y enseñanzas de los ancianos con atención del corazón y con la boca callada, y depositándolas diligentemente en tu pecho, te apresures a practicarlas más bien que a enseñarlas» [116].

La vida perfecta, plenitud del cristianismo, no puede ser asunto de inspiración privada ni de libre interpretación de la Escritura. Para no desviarse ni a la derecha ni a la izquierda del camino recto y seguro, es preciso sujetarse a las observancias y guiarse por las directrices de la verdadera tradición de los ancianos.

Los padres

En el mundo monástico de los primeros tiempos desempeñaron los ancianos una función cuasi sacramental e insustituible. No sólo eran los depositarios de la tradición: la encarnaban. Para inserirse en ella y continuar la cadena de «amigos de Dios», los monjes noveles debían ponerse bajo la tutela y dirección de uno de los ancianos.

Hay que decir en seguida que el nombre «anciano» no significaba necesariamente que quien lo llevaba tuviera muchos años, ni se aplicaba a todos los monjes que habían llegado a la vejez:

> «Así como no todos los jóvenes son igualmente fervorosos, sabios y de buenas costumbres, así tampoco es posible hallar en todos los viejos el mismo grado de perfección o la misma virtud consumada. Las riquezas de los ancianos no se han de medir precisamente por las canas de su cabeza, sino por el celo que mostraron en su juventud y los trabajos pasados... Por eso no debemos seguir las huellas, las tradiciones o las exhortaciones de los ancianos cuya única reputación estriba en los cabellos blancos que cubren su cabeza y en los muchos años que han vivido, sino las de aquellos que llevaron durante su juventud una vida digna de elogio e irreprochable, y se formaron no según su propio criterio, sino de acuerdo con las tradiciones de los mayores» [117].

[115] *Collationes* 2,11.
[116] Ibid., 14,9. Cf. 18,3; *Instituta* 1,2,2.
[117] *Collationes* 2,13.

En el vocabulario monástico, el nombre «anciano» no servía para designar una categoría social, sino una categoría espiritual. «Anciano» era el monje que, bien ejercitado en su juventud, bajo la dirección de su propio «anciano», en el estudio y la práctica de las Escrituras, en discernir el origen y el sentido de los múltiples pensamientos y deseos que afloran en el corazón humano, en adquirir las virtudes y desarraigar los vicios, había alcanzado una auténtica madurez moral, poseía una rica experiencia personal, conocía teórica y prácticamente la doctrina de los padres y, muy particularmente, había recibido los dones del «discernimiento de espíritus» y de la «ciencia espiritual», esto es, el conocimiento íntimo y vivo de la palabra de Dios. De este modo, el «anciano» era apto para enseñar a los demás y rodearse de discípulos deseosos de recibir de él el sagrado depósito de la «tradición monástica».

El «anciano» era, o al menos tenía capacidad de ser, un «padre espiritual» [118]. Esto no implica necesariamente que hubiera recibido la ordenación sacerdotal o desempeñara el cargo de superior de un monasterio o de un centro eremítico; antes bien lo ordinario era que no fuera sacerdote ni ejerciera ninguna función jerárquica propiamente dicha. R. Reitsenstein resume perfectamente la íntima convicción de todo el monacato antiguo cuando escribe: «Nadie puede ser padre espiritual si él mismo no ha llegado a ser espiritual» [119]. Al padre espiritual no se le exigía nada más sino que fuera un auténtico espiritual. Pero no era poco. Ser «espiritual» implicaba, en la concepción de los antiguos, haber recibido el Espíritu Santo al cabo de un duro y largo combate, como premio de la perseverancia en el ascetismo. Sólo el perfecto era verdaderamente «espiritual» y «portador del Espíritu» *(pneumatophoros)*. De ahí el valor definitivo que se atribuía a la palabra de los «ancianos». Sus sentencias eran consideradas oráculos, y los monjes noveles y, en general, cuantos no habían alcanzado aún la perfección tenían obligación de consultarlos. Sólo el «portador del Espíritu» podía comunicarlo a sus discípulos, y de este modo engendrar hijos espirituales [120].

[118] Para la paternidad espiritual en el monacato primitivo, véase sobre todo L. Dürr, *Heilige Vaterschaft im antiken Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee des «Abbas»: Heilige Überlieferung*, Festgabe I. Herwegen (Münster de Westfalia 1938) 1-20; J. Dupont, *Le nom d'abbé chez les solitaires d'Égypte:* VS 77 (1947) 216-230; I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois:* OCA 144 (Roma 1955); B. Steidle, *«Homo Dei Antonius». Zum Bild des «Mannes Gottes» im alten Mönchtum: Antonius Magnus Eremita* p.148-200; F. von Lilienfeld, *Anthropos Pneumaticos-Pater Pneumatophoros: Neues Testament und Apophthegmata Patrum:* SP 5; TU 80 (Berlín 1962) 382-392; H. van Cranenburgh, *De plaats van de «abbas» als geestelijke vader in het oude monachisme:* TGL 20 (1964) 460-480.

[119] *Historia monachorum und Historia lausiaca* (Gotinga 1961) p.195.

[120] Los maestros antiguos se mostraban muy exigentes en este punto. Era uno de sus axiomas más indiscutibles que a ningún monje que no hubiera alcanzado tal grado de perfección le era lícito dedicarse a la enseñanza, la predicación, la dirección espiritual o el go-

A los «ancianos», por lo tanto, se les daba también el nombre de «padre», o, más exactamente, de *abba*, término semítico que, más o menos modificado, pasó al griego, al copto, al armenio, al georgiano, al latín y, en general, a todas las lenguas antiguas y modernas del mundo cristiano. ¿Cuál fue la causa de tan sorprendente difusión? La explicación de I. Hausherr resulta la más aceptable [121]. *Abba* aparece varias veces en el Nuevo Testamento [122], que los monjes conocían muy bien, pues lo aprendían y recitaban de memoria. De allí lo tomaron, sin duda. Ahora bien, en el Nuevo Testamento, el nombre de *abba* se aplica exclusivamente a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo y Padre nuestro, y es el propio Jesús quien lo pronuncia, o el Espíritu Santo quien nos lo hace pronunciar a nosotros. ¿No es irreverente aplicarlo a los hombres? Más aún, parece contrario a la voluntad de Jesucristo, que prohíbe a sus discípulos llamarse «padres» y «maestros» [123]. San Jerónimo lo pensó así, efectivamente [124]. Pero luego cambió de opinión, y usa la expresión *sanctus pater* para designar al superior de monjes, que puede decir a Dios Padre: «Mi pueblo no está sometido a mí, sino a ti; me sirve para servirte a ti» [125]. Esta es la única justificación posible. Si los monjes, y, a su imitación, los demás cristianos, han llamado «padre» o «abad» a simples mortales, ha sido precisamente para rendir homenaje a la única paternidad divina, de la que dimana todo otro género de paternidad [126]. Porque *abba* no era, en el mundo monástico primitivo, un mero título honorífico [127]. Los «hermanos» lla-

bierno de los demás. Los que todavía se afanaban en los trabajos de la ascesis purificadora, debían desechar tales impulsos como verdaderas tentaciones del demonio. Evagrio Póntico, por ejemplo, enseña que los deseos de dirigir a los demás son inspirados por la vanagloria (cf. *Antirrheticós: Vanagloria* 9,13,18), y que a la sugestión que nos mueve a volver al mundo «para instruir a hermanos y hermanas y conquistarlos a la vida monástica», hay que rechazarla con las palabras que dijo el ángel a Lot: «Sálvate en la montaña para no perecer con ellos» *(Antirrheticós: Vanagloria* 1; la cita está tomada de Gén 19,17). Filoxeno de Mabbug exclama en una de sus cartas: «¡Dichoso el guía avisado, el que permanece en su puesto hasta que sea designado por el Espíritu para ser guía de los demás!» *(Carta a un superior*... 5: ed. F. GRAFFIN, p.315).

121 Cf. *Direction spirituelle*... p.21-22.

122 Cf. Mc 14,36; Rom 8,15; Gál 4,6.

123 Cf. Mt 23,9.

124 Cf. *In Gal.* 4,6.

125 *In Ps.* 143: CC 78,314.

126 Cf. Ef 3,15.

127 *Abba*, con el correr de los tiempos, se aplicó, sobre todo en Occidente, a los superiores de los monasterios; pero originariamente servía para designar, como queda dicho, a los monjes que, según la común estimación, habían alcanzado un grado elevado de perfección, es decir, a los «ancianos». El *abba* de los primeros siglos monásticos no evocaba para nada la jerarquía propiamente dicha: su autoridad emanaba espontáneamente de su unión con Dios, de su santidad. En los *Apotegmas*, por ejemplo, se da este título a los monjes y a los hombres de Iglesia, indistintamente, que se habían distinguido por sus virtudes, y, por consiguiente, se habían hecho acreedores a que sus dichos y hechos se consignaran por escrito para transmitirlos a la posteridad. Sin embargo, hay que añadir que la cortesía o el interés representan a veces algún papel al atribuir el título de *abba* a ciertas personalidades eclesiásticas, como Teófilo de Alejandría, que no brillaban precisamente por su santidad. Encontramos, además, en los *Apotegmas*, «el abad del monasterio que San Epifanio poseía en Palestina» *(Epifanio* 1) y «el abad del monte de Nitria» *(Teófilo* 1), lo que parece indicar que ya por entonces empe-

maban «padres» a los «ancianos», porque los consideraban realmente como «padres espirituales», como personas que ejercían la paternidad de Dios, y no tan sólo como simples consejeros y directores de conciencia. Su cometido no estaba limitado a enseñar, consolar, dirigir, corregir, resolver problemas morales, etc. En los textos monásticos antiguos, el nombre de «padre», aplicado a un «anciano», debe tomarse en sentido propio y real. Se trata de una verdadera paternidad, y no de una paternidad meramente legal y metafórica. El «padre espiritual» era, como queda dicho, el hombre que, lleno del Espíritu Santo, comunicaba la vida del Espíritu, engendraba hijos según el Espíritu, hasta formar en ellos monjes perfectos, que, a su vez, llegaran a ser «padres» y perpetuaran sobre la tierra el linaje de amigos de Dios engendrando espiritualmente a otros hijos.

Que la paternidad espiritual no tenía nada que ver con el sacerdocio, lo prueban, entre otros argumentos, el hecho de que también hubo mujeres que fueron consideradas como «madres espirituales». Evidentemente, al igual que los monjes, las monjas podían llegar a poseer el Espíritu. La que lo poseía recibía el título de *amma* o «madre», que corresponde al título de *abba*, como lo advierte expresamente Paladio [128]. *Amma*, vocablo que recuerda el semítico *em(ma)*, emparentado con el copto *mau*, no implica necesariamente el ejercicio de la maternidad espiritual, sino la capacidad de ejercerla; por eso sería un error traducir siempre este nombre por el de «abadesa» o «superiora» de una comunidad femenina. Muchas santas mujeres, sin duda en mucho mayor número que el de santos hombres, pudieron tener escondida su alta calidad espiritual, que les hubiera permitido, de presentarse la oportunidad, guiar a otras almas por los caminos de Dios [129].

¿Cómo fueron los padres del monacato? ¿Qué rasgos fundamentales distinguimos en su figura moral?

Con el «discernimiento de espíritus», que los capacitaba para aconsejar lúcidamente a sus discípulos, era, sin duda, la caridad para con Dios y para con el prójimo su característica más destacada. Y la caridad, acompañada de una profunda humildad, constituía esa dulzura y mansedumbre tan propias de los más egregios monjes del desierto. Nada más ajeno de nuestros «ancianos», en efecto, que la dureza, la inflexibilidad, la incomprensión. Quien se confiaba a su tutela y los adoptaba

zaba a aplicarse a superiores de monasterios o de colonias de ermitaños. Pero, en todo caso, se trata de excepciones.

128 *Historia lausiaca* 34.

129 Cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle* 2: «Chez les chrétiens orientaux»: DS 3,1051-1055; Id., *Direction spirituelle*... p.251-291.

por padres, podía estar seguro de gozar de su extremada bondad y misericordia. Nuestras fuentes nos proporcionan abundantes anécdotas referentes a este punto. Los auténticos padres espirituales condenaban severamente los raros casos de ancianos que, más bien que animar, descorazonaban a los jóvenes. En el desierto—se nos cuenta, por ejemplo—, los monjes se habían reunido en asamblea para juzgar a un hermano culpable, cuando se presentó *apa* Pior con un enorme saco de arena a la espalda, y en la mano una cesta que contenía sólo unos pocos granos. «Este saco»—explicó—«son mis pecados; como son numerosos, me los he puesto a la espalda para no tener que afligirme y llorar. Este puñado de arena son los pecados de este hermano; lo he colocado ante mis ojos para ejercitarme en juzgar a mi hermano». La lección fue provechosa, pues los padres reunidos dijeron unánimemente: «Este es el verdadero camino de la salvación» [130]. *Apa* Besarión tuvo otro gesto significativo: «Un hermano había pecado, y el sacerdote le intimó la orden de salir de la iglesia. Besarión se levantó y salió con él, diciendo: «Yo también soy pecador» [131]. Nos consta de otros casos parecidos. Una colección de anécdotas de esta clase forma el *libellus* titulado *No conviene juzgar a nadie*, de una antología latina de *Verba seniorum* [132]. San Antonio fue, también en este punto, modelo de monjes. Una vez recibió con los brazos abiertos a un hermano expulsado de la comunidad regida por un tal abad Elías; más adelante volvió a enviarlo a su cenobio, pero el monje regresó diciendo que los hermanos se negaban a recibirlo; entonces el gran Antonio les envió este mensaje: «Un navío ha naufragado en alta mar, ha perdido toda su carga y a duras penas ha conseguido llegar a la orilla; y vosotros queréis devolver los restos a las olas» [133]. Los padres imitaban la infinita misericordia de Dios. «Con la dureza y la austeridad»—pensaban—«no es posible hacer cambiar a nadie: un demonio no arroja a otro demonio. La benignidad atrae más fácilmente al desviado. Nuestro mismo Dios ha atraído a sí a los hombres mediante la persuasión» [134]. Basta reconocerse pecador, arrepentirse y pedir perdón, para que los padres perdonen en seguida. «La dirección espiritual de los padres libra de todas las angustias y dilata los corazones en la verdad y la caridad» [135].

No se limitaba la caridad de los «ancianos» a recibir benig-

130 *Apophthegmata, Pior* 3.
131 Ibid., *Besarión* 7.
132 *Vitae Patrum* 5,9: ML 73,909-912.
133 *Apophthegmata, Antonio* 21.
134 ML 73,881.
135 I. Hausherr, *Direction spirituelle*... p.240.

namente a los monjes inexpertos que acudían a consultarlos sobre sus «pensamientos» o a ponerse bajo su dirección; con frecuencia les impulsaba a correr en auxilio de los que estaban en peligro. Así, Macario de Egipto se entera de que el ermitaño Teopempo está atravesando un mal momento, y decide hacerle una visita. «¿Cómo te va?», le pregunta. Teopempo disimula y contesta con una fórmula de cortesía monástica: «Bien, gracias a tus oraciones». Macario sigue preguntando: «¿No eres tentado en pensamiento?» Teopempo se escabulle: «Hasta aquí me ha ido bien». Macario insiste, lleno de humildad: «Mira, hace muchos y largos años que practico la renuncia y todos los hombres me honran; sin embargo, y pese a que ya soy viejo, el demonio de la lascivia sigue atormentándome». Estas palabras animan al joven solitario: «Créeme, padre; también me atormenta a mí». Macario sigue declarándose víctima de otras tentaciones, que enumera sucesivamente hasta provocar la completa confesión de Teopempo [136].

El padre espiritual sabe que Dios perdona al instante a quien le pide perdón [137], tiene conciencia de que es, según la bella expresión de San Gregorio de Nacianzo, «el depositario de la divina filantropía» [138]. Consolar, animar, hacer que el pecador se levante de su culpa y prosiga por el buen camino: he aquí su principal empeño. Sin embargo, los padres no se mostraban siempre benignos y deferentes con sus discípulos espirituales. A veces hablaban fuerte y claro, aunque sin violar jamás las reglas de la discreción. No toleraban la dureza de corazón, la falta de generosidad para con Dios. San Antonio respondió a un hermano que se encomendó a sus oraciones: «Ni yo tendré piedad de ti, ni Dios, si tú mismo no te pones a trabajar con seriedad, especialmente orando» [139]. Otras veces, por el contrario, la severidad de los padres era debida a las excelentes disposiciones de los novicios. En efecto, cuando veían que un discípulo tenía madera para hacer de él un gran monje, no dudaban en mostrarse exigentes con él, mandarle cosas difíciles, tratarlo sin consideraciones, con el fin de ejercitarlo en la práctica de las virtudes. La conducta de San Antonio respecto a Pablo el Simple [140], la de Palamón respecto a San Pacomio [141] y tantos otros ejemplos clásicos ilustran perfectamente este punto.

Otra cualidad importante del padre espiritual era la de

136 *Apophthegmata, Macario* 3.
137 Ibid., *Poimén* 12 y 99.
138 *Or.* 4 *contra Iulianum* 1: MG 35,593.
139 *Apophthegmata, Antonio* 16.
140 Véase t.1 p.73.
141 Véase t.1 p.73-74.

saber expresarse, la de saber comunicar a los demás su visión de las cosas, sus disposiciones interiores de caridad e indulgencia, las luces que le proporcionaba el don de la *diácrisis.* Claro que en esto, como en todo, había grados. No todos los padres poseían el carisma de la palabra justa, matizada, oportuna, con la perfección de un San Antonio. San Atanasio, a lo que parece, no duda en poner al mismo nivel que su don de hacer milagros, su talento de hablar con unción y eficacia. «Por él»—escribe—«el Señor curó a numerosos enfermos, libró a muchos posesos. Además dio a Antonio la gracia de la palabra, de manera que consolaba a los afligidos y reconciliaba a personas que se hacían la guerra, exhortando a unos y otros a no estimar nada en el mundo tanto como el amor de Cristo» [142]. Y en otro lugar: «Mientras Antonio hablaba, todos estaban contentos: unos sentían crecer su amor a la virtud, otros desaparecer su pusilanimidad, otros cesar su hinchazón; todos aprendían a despreciar las emboscadas del demonio y admiraban la gracia que el Señor hacía a Antonio de discernir los espíritus» [143]. Porque era éste un carisma que no todos los padres poseían en todo momento, es justa la observación de Diadoco de Fótice: «Conviene esperar sin cesar por la fe, por una caridad activa, la iluminación que conduce a hablar, pues nada hay tan pobre como un pensamiento que filosofa acerca de las cosas de Dios fuera de Dios» [144]. El maestro espiritual debía guardar el tiempo oportuno en el que era dado hablar útilmente según Dios. Y aguardaba. Se cuenta, por ejemplo, que *apa* Pambo tardó cuatro días en dar una respuesta, esperando, como era su costumbre, que «Dios le diera la seguridad de lo que iba a decir» [145]. Los padres, por regla general, no tomaban nunca la iniciativa de decir una «palabra» de edificación si no se la pedían, y, si se la pedían, no contestaban siempre. A menudo, en tales ocasiones, se desarrollaba una pequeña lucha interior entre la humildad, que les hacía guardar silencio, y la caridad, que les impelía a contestar. Pensaban: ¿Cómo atreverme a enseñar a otros sin haber llegado a la perfección requerida? Otras veces temían las tentaciones de orgullo si aceptaban el papel de maestros espirituales, y se excusaban. «Perdonadme»—dijo una vez Sisoes—, «soy un hombre sin instrucción» [146]. Y otro anciano afirmaba: «Prefiero recibir lecciones a darlas» [147]. Pero de ordinario contesta-

142 *Vita Antonii* 14.
143 Ibid., 44.
144 *Capita centum de perfectione spirituali* 7: SC 5 bis, 87.
145 *Apophthegmata, Pambo* 2.
146 *Vitae Patrum* 5,15,43.
147 Ibid., 5,15,81.

ban en cuanto podían, pues sabían que era un deber de caridad.

Finalmente, hay que poner de relieve otro rasgo importante de la fisonomía moral de los padres: su afición a enseñar más con el ejemplo que con la palabra. En la historia monástica, la tendencia legislativa es posterior; nació cuando la potestad abacial empezó a ser considerada según el modelo de la potestad episcopal. La orientación de la espiritualidad del monacato primitivo está bien expresada por el maravilloso aviso que *apa* Poimén dio a un discípulo que dirigía una comunidad: «Sé un modelo para ellos y no impongas leyes» [148]; consejo mucho más enérgico que el que daba más adelante Filoxeno de Mabbug con evidente prudencia: «Nada enseñes que tú no lo practiques, para no escandalizar al que te escucha» [149]. La *mímesis*, como ha notado S. Frank, ocupa un lugar de gran importancia en la espiritualidad del monje, que quiere imitar a Cristo a través de la imitación de los patriarcas, de los apóstoles, de los mártires, de los ángeles [150]; pero sobre todo es la imitación de los padres monásticos en general, y de su propio «anciano» en particular, lo que convertirá al novicio en un verdadero monje, al discípulo en maestro, y de esta manera se irá prolongando la cadena de la tradición. Teodoreto, en su *Historia religiosa*, nos da un ejemplo de esta transformación de un monje novel según el modelo de un «anciano» llegado a la cima de la «filosofía» cuando escribe que Policronio imitó perfectamente a su maestro Zebinas: «La cera no representa mejor la figura del anillo que se imprime en ella que este santo representa la imagen de sus virtudes» [151]. Más tarde, el monje Damián llegó a ser una perfecta réplica de su maestro Policronio [152].

La vida se transmite a través de la paternidad: la vida monástica no es una excepción de esta ley universal. Los antiguos estaban persuadidos de que nadie puede ser monje sin tener un padre que le comunique la vida monástica. Nada puede eximir al novicio de buscarse uno, de obedecerle, de respetarle, de amarle. El monje se forma lentamente. Y le forman la doctrina, la corrección, los consuelos, el ejemplo de un «anciano», de un padre espiritual, que en el fondo no hace más que transmitirle el sagrado depósito de una tradición viva.

148 *Apophthegmata, Poimén* 174.
149 *Carta a un discípulo*: OS 6 (1961) 252.
150 *Angelicos bios*... p.1-12.
151 MG 82,1447.
152 MG 82,1460.

La «filosofía exterior»

La espiritualidad del monacato más primitivo no constituía un sistema preconcebido, perfecto, fijo e inmutable. Sus fuentes fueron las fuentes vivas del Espíritu y la experiencia: el Espíritu que habla a los monjes y se les comunica a través de la Escritura y de la palabra carismática de los padres; la experiencia de los «ancianos», de los hombres «espirituales», que continúan, en el desierto o en el cenobio, el linaje de los amigos de Dios y son los depositarios del tesoro inapreciable de la tradición monástica. Esta espiritualidad fue formándose y enriqueciéndose poco a poco. Luego vinieron Evagrio Póntico, Casiano y otros representantes del «monacato docto» e intentaron completarla, razonarla, sistematizarla. Con ellos penetra decididamente en nuestro campo lo que los monjes solían llamar la «filosofía exterior».

Los primeros solitarios habían sido grandes enemigos de la filosofía griega, y la gran mayoría de sus sucesores perseveró en esta actitud cerrada. «Bienaventurado el que no ha gustado el veneno de la filosofía ni se ha apartado de la simplicidad de los apóstoles», leemos en un texto atribuido a San Efrén [153]. Nuestra documentación está llena de frases equivalentes. El monje es muy superior al filósofo, no tiene nada que envidiarle. Más aún, la vida monástica empieza a ser considerada como la «verdadera filosofía», la «filosofía perfecta», o simplemente la «filosofía» [154]. Con todo, la antigua sabiduría griega, con su terminología, sus conceptos e incluso sus ideales, va penetrando en la espiritualidad de los monjes en vías de sistematización. Es éste un hecho innegable. Pero también parece indiscutible que no se puede enumerar la filosofía profana entre las fuentes de dicha espiritualidad, poniéndola al mismo nivel que la Escritura y la tradición. Su papel fue más bien subsidiario. No olvidemos la antigua expresión que hace de la filosofía una esclava de la teología: *philosophia, ancilla theologiae.* No fueron los «monjes doctos», como es bien sabido, los primeros en echar mano de la filosofía griega para construir una teología espiritual. Casiano siguió las huellas de Evagrio Póntico; éste y San Gregorio de Nisa, las de San Basilio de Cesarea y, más particularmente, las de San Gregorio de Nacianzo; Basilio y Gregorio de Nacianzo imitaron a Orígenes, el gran maestro alejandrino. Orígenes es llamado «padre de la teología cristiana sistemática», por cuanto fue el

[153] *Adversus scrutatores* 2.
[154] Véase supra, p.17-19.

primer pensador genial de la Iglesia y un maestro incomparable; pero ya anteriormente se había empezado a echar los cimientos de la nueva ciencia: Orígenes, en efecto, había heredado su método de Clemente de Alejandría, del gnosticismo, del judío helenista Filón.

Según la enseñanza de Orígenes, el estudio de la «teología», o ciencia de Dios, constaba de dos partes: la primera etapa consistía en la lectura dirigida de los filósofos y poetas de todas las escuelas, excepto los ateos; la segunda, en el estudio de la palabra de Dios, que se desprende de la Escritura mediante la meditación y la exégesis espiritual. Esta segunda parte era, evidentemente, la esencial. En una carta conservada por la *Philocalia*, Orígenes exhorta a su discípulo Gregorio el Taumaturgo a dedicarse perseverantemente al estudio de los libros sagrados y dejar ya el de la filosofía de los griegos, que para el cristiano no es más que una sirvienta y puede extraviarlo y conducirlo a la herejía [155]. Esto precisamente le sucedió —materialmente, aunque no formalmente—al mismo maestro, cuyas obras se hallan plagadas de errores procedentes del platonismo. Lo mismo se debe decir de las de Evagrio Póntico, el «filósofo del desierto». Pero ni los «monjes doctos» podían desprenderse de la formación que habían recibido en su juventud ni es viable la construcción de un sistema espiritual coherente sin servirse de la filosofía. Por lo demás, todos o casi todos los escritores eclesiásticos de la época estaban haciendo lo mismo. Obrar de otro modo era casi imposible. La filosofía helénica constituía el contexto cultural en que se desarrollaban sus vidas. ¿Cómo prescindir de él? Al mundo grecorromano tenían que hablarle un lenguaje grecorromano, esto es, el lenguaje de la filosofía grecorromana.

También en los escritos de los «monjes doctos», aun en los de aquellos que están en dependencia más estrecha respecto al helenismo, hallamos ataques a la filosofía pagana. Así, cuando San Gregorio de Nacianzo evoca el mundo antiguo—lo que sucede con harta frecuencia en sus poemas—, lo hace las más de las veces para poner en evidencia su ignorancia de las virtudes evangélicas, como la virginidad y la pureza, y no deja de notar que la pobreza de que algunos de sus filósofos hacían gala estaba viciada por la ostentación [156]. Otro ejemplo—mucho más interesante—es el de San Gregorio de Nisa, pues ataca a la filosofía pagana y al mismo tiempo quiere justificar su uso. Gregorio reprocha a la filosofía tradicional su esterili-

[155] Capítulo 13: ed. ROBINSON, p.64-67.
[156] J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze*: Théologie... p.127-128.

dad, pues sufriendo continuos dolores de parto, no da a luz frutos estimables; la compara a la hija del faraón, quien, imposibilitada de dar vida a un hijo, adopta al pequeño Moisés; mas el futuro caudillo de Israel, educado en la sabiduría de los egipcios, conocerá más tarde su verdadero origen y se avergonzará de ser tenido por hijo de la hija del faraón. Como nota W. Jaeger, «así es como quisiera, evidentemente, Gregorio que entendiéramos su propia posición respecto a la filosofía griega. Y de hecho tenía necesidad de tal definición simbólica para conciliar a otros cristianos que no tenían estudios con el uso que él estaba haciendo de la tradición filosófica y la ciencia enciclopédica de los griegos» [157]. La observación es pertinente. En realidad, Gregorio de Nisa, como buen cristiano, concede a la revelación un valor absoluto; pero cree que la sabiduría de los hombres tiene muchas cosas aprovechables y que deben integrarse en un sistema teológico cuyo objetivo no era otro que el «pleno conocimiento de la verdad». Concretamente, está persuadido de que existe no sólo evidente analogía, sino incluso continuidad directa, entre el ideal cristiano de la vida ascética y la noble tradición de la *vita contemplativa* inaugurada por los filósofos griegos de la antigüedad. Así lo indica su manera de proceder en sus escritos: echa mano de términos de la filosofía casi continuamente; opone el género de vida de los monjes y la clase de virtud a que aspira a «la vida común»—distinción usada ya por Platón y Aristóteles, quienes contrastan la virtud del ciudadano ordinario con la del filósofo, que está basada en el conocimiento de la divinidad [158]—; llama a los ascetas y monjes «filósofos» o el «coro filosófico», y «contemplación» a la actividad que desarrollan, etc.

El caso de San Gregorio de Nisa no es único ni esporádico. Las analogías de vocabulario y pensamiento entre los filósofos y los tratadistas antiguos de la espiritualidad monástica son muchas y a veces sorprendentes. *Apátheia* (dominio de las pasiones), *areté* (virtud), *encráteia* (continencia), *áskesis* (ascetismo), *eleuthería* (libertad), *eusébeia* (piedad), *gnosis* (ciencia), *pathe* (pasión), *ponos* (esfuerzo), *theoría* (contemplación), *logismoi* (malos pensamientos), *teleiotes* (perfección) y tantos otros conceptos básicos de la teología espiritual de los monjes están tomados de la terminología platónica y estoica. Como es natural, la tricotomía platónica: *nous* (espíritu), *psyché* (alma) y *physis* o *soma* (cuerpo), domina la psicología de nuestros autores. La distinción entre *scopos* (objeto inmediato) y *telos* (fin),

[157] *Two Rediscovered Works...* p.135.
[158] Cf. ibid., p.21.

que hallamos en la primera y más fundamental de las *Colaciones* de Casiano al tratar de definir la vida monástica por su causa final, constituye uno de los temas clásicos de la moral estoica [159]. El estudio de todas las semejanzas entre las diversas filosofías del mundo clásico y la doctrina espiritual del monacato primitivo requeriría un volumen entero. Sin embargo, por muchas que sean estas analogías, no nos deben arrastrar a conclusiones precipitadas. Muchas veces las apariencias engañan. Vimos que los monjes cristianos no son hijos o sucesores de los filósofos griegos [160]. Su espiritualidad no está tomada del platonismo, del estoicismo o de otras cofradías filosóficas de la antigüedad. En efecto, mediante términos, fórmulas y aun tesis que pertenecen a la sabiduría helénica, los escritores del monacato primitivo nos transmitieron, como todos los autores cristianos, un mensaje irreductiblemente original. Observemos, por ejemplo, que el concepto de *gnosis*—tan propio, al parecer, de la filosofía griega—se halla ya en el Antiguo Testamento; la lucha entre la carne y el espíritu no se basa en un dualismo metafísico, como creyeron algunos, sino en la oposición entre el primero y el segundo Adán; términos como *apátheia* y *encráteia* tienen un sentido muy diverso en los filósofos paganos y en el lenguaje monástico. Podríamos alargar sin dificultad esta lista. Con todo, el influjo más o menos profundo, más o menos benéfico—o maléfico—, de la filosofía sobre la sistematización de la espiritualidad monástica llevada a cabo por los «monjes doctos», no puede en modo alguno ignorarse. Como tampoco puede negarse la influencia de la sabiduría y de las supersticiones populares sobre la espiritualidad de los monjes que no habían experimentado los beneficios de una formación clásica. El hombre, por muy original que sea, está siempre más o menos condicionado por su ambiente cultural.

Cuando W. Jaeger escribe que Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa «eran plenamente conscientes de los elementos heterogéneos de su pensamiento, que procuraban poner de acuerdo entre sí la tradición filosófica griega, que era su forma natural de expresarse, y la Biblia, que era la fuente de su fe religiosa», no hace más que enunciar una verdad que puede aplicarse a todos los autores del «monacato docto» sin excepción. Como también puede decirse de otras doctrinas y otros escritores monásticos lo que el mismo Jaeger añade a continuación refiriéndose a la obra *De instituto christiano*, de San Gregorio de Nisa: «Es notable con qué ansiedad acumula Gre-

[159] Cf. M. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps* (París 1953) p.145-153.
[160] Véase t.1 p.18-20.

gorio a lo largo de su tratado todos los testimonios bíblicos de que dispone en orden a probar que su insistencia en la *areté* y los esfuerzos del hombre por llegar a la 'perfección', en el *eros* natural del hombre por el bien y sus trabajos y esfuerzos por librar su 'verdadera naturaleza' de la tiranía exterior de las pasiones, está plenamente de acuerdo con el sentido auténtico de la doctrina de Cristo» [161].

CAPÍTULO IV

RENUNCIA Y APARTAMIENTO DEL MUNDO

La vocación

La espiritualidad monástica se funda esencialmente en una llamada divina, en una vocación. Nadie se hace monje para sí mismo, sino para Dios. Nadie debe hacerse monje si la voz de Dios no le invita a abrazar este estado de vida cristiana. Seguir la vocación monástica no es sino responder a la llamada divina. Es la voz de Dios, como dice Casiano, lo que nos arranca del mundo [1].

Cierto que la voz de Dios se vale de muchos medios para penetrar en el corazón humano. Los padres y escritores del monacato antiguo conocen diversas clases de vocación monástica. En la primera de las cartas atribuidas a San Antonio se habla de tres modos psicológicamente diferentes de manifestarse. Hay monjes que han oído la llamada del amor divino casi por instinto, como una voz que resuena en lo íntimo de su ser desde el primer instante de su despertar a la vida. Otros, al leer las Escrituras, se sintieron sobrecogidos por el temor de los castigos que amenazan a los pecadores y abrazaron la vida monástica. Al tercer grupo, finalmente, pertenecen los pecadores que, pese a su vida desastrada, no fueron olvidados por la misericordia divina; Dios se apiadó de ellos, enviándoles penas y tribulaciones a fin de que se convirtieran e hicieran penitencia [2]. Los modos son diversos, pero en todos los casos es la gracia de Dios la que obra en el hombre: cuando no puede atraerle con una invitación de amor, lo atrae mediante amenazas y castigos.

Parejamente distingue Casiano tres modos de vocación monástica: «El primero procede de Dios, el segundo se produce

161 *Two Rediscovered Works...* p.120.

1 *Collationes* 3,3.

2 MG 40,977-978; CSCO 149,1.

por intermedio humano, y el tercero es hijo de la necesidad». Y explica por boca de *apa* Pafnucio:

> «La vocación viene directamente de Dios siempre que envía a nuestro corazón alguna inspiración. Esta nos sorprende a veces en un profundo sueño y despierta en nosotros el deseo de la vida y de la salvación eternas, y, mediante una compunción saludable, nos excita a seguir a Dios y a adherirnos a sus preceptos. Así leemos en las Sagradas Escrituras que Abrahán fue llamado por la voz divina lejos de su patria, de sus deudos y de la casa paterna cuando le dijo el Señor: 'Salte de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre' [3]. Tal fue, como sabemos, la vocación del bienaventurado Antonio, quien sólo a Dios era deudor de su conversión. Pues habiendo entrado un día en la iglesia y oyendo al Señor proclamando en el Evangelio: 'Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo' [4]; y también: 'Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme' [5], recibió este precepto del Señor con suma compunción de corazón como dirigido personalmente a él, y en el acto renunció a todo y se fue en pos de Cristo, sin que le movieran ninguna exhortación o enseñanza humana.
>
> La segunda clase de vocación es, como hemos dicho, aquella en que intervienen los hombres. Movidos por los ejemplos o exhortaciones de algunos santos, notamos cómo se inflama en nosotros el deseo de la salvación. De esta manera me acuerdo haber sido yo llamado, por gracia del Señor. Movido por los consejos y las virtudes del mencionado varón [6], me incliné a seguir este estilo de vida y profesión. Así, como nos dicen las Sagradas Escrituras, fueron librados los hijos de Israel de la cautividad de Egipto por ministerio de Moisés.
>
> El tercer modo de vocación nace de la necesidad, cuando, cautivos de las riquezas y los placeres de este mundo, nos hiere el golpe de la desgracia. Unas veces será un peligro de muerte, otras la pérdida de los bienes y el destierro, otras la muerte de seres queridos. Y así se nos obliga, a pesar nuestro, a refugiarnos en Dios, a quien no quisimos seguir en la prosperidad» [7].

Ya tuvimos ocasión de notar el papel que representó en la vocación de varios monjes insignes la Sagrada Escritura. Los maestros de la espiritualidad monástica no cejan de citar la vocación de Abrahán, de los apóstoles, de Zaqueo...

Según Filoxeno de Mabbug, el pensamiento de abrazar el estado monástico procede de tres fuentes: nuestra misma naturaleza, nuestra buena voluntad y las inspiraciones del ángel de la guarda. La intervención de este último resulta especialmente notable. Mientras el demonio procura disuadirnos, poniendo de relieve, por una parte, las ventajas de vivir en el mundo, incluso para obrar el bien, y, por otra, las asperezas

[3] Gén 12,1.
[4] Lc 14,26.
[5] Mt 19,21.
[6] San Antonio.
[7] *Collationes* 3,4.

del camino de la cruz, que es el que siguen los monjes, el ángel de la guarda nos inspira saludables pensamientos acerca de las postrimerías, arrepentimiento de los pecados, deseos de responder a la llamada de Cristo, conforme a los textos evangélicos: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes...» [8]; «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo...» [9]; «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos» [10]; «No os inquietéis por el día de mañana...» [11]; «Nadie puede servir a dos señores...» [12] La palabra de Dios tiene, como se ve, una importancia sin par en el despertar de una vocación monástica.

«Con estos textos—concluye Filoxeno—, el ángel de la guarda hace arder de ternura para con su Creador al hombre como con fuego. Luego, queriendo despojarle enteramente de las riquezas, le inspira la idea de penetrar en el desierto y vivir con los animales, recordándole el gran número de personas que, llenas de tierno amor por nuestro Señor, distribuyeron sus bienes y se fueron al desierto, donde se alimentaban con plantas y hierbas de los campos» [13]. De nuevo, como se ve, al lado de la palabra de Dios aparece el testimonio de la tradición. Los padres del monacato dieron una interpretación peculiar y práctica a ciertos textos evangélicos, abriendo con ello un nuevo camino de vida cristiana. Su ejemplo fue contagioso, suscitó otras vocaciones. Innumerables hombres y mujeres, llevados por el deseo de imitarlos, emprendieron el camino de la vida monástica. Consta expresamente de muchos. Así, por ejemplo, refiere San Agustín que dos funcionarios imperiales que iban de paseo por los jardines contiguos a las murallas de Tréveris, vinieron a dar en una cabaña donde vivían unos monjes; entraron y hallaron un códice de la *Vida de San Antonio*, «la cual comenzó uno de ellos a leer, y con ello a admirarse, encenderse y a pensar, mientras leía, en abrazar aquel género de vida», cosa que hicieron luego ambos [14]. Y casi a continuación nos confiesa el mismo santo el papel importantísimo que desempeñó en su propia y doble conversión a la práctica de la vida cristiana y a la vida monástica el ejemplo de San Antonio y de los monjes en general. En el momento culminante de la terrible crisis por la que hubo de pasar, gritó a su amigo Alipio: «¿Qué es lo que nos pasa? ¿Qué es esto? ¿Qué has oído? Levántanse los indoctos y arrebatan el cielo,

[8] Mt 19,21.
[9] Mt 16,24.
[10] Jn 14,15.
[11] Mt 6,34.
[12] Mt 6,24.
[13] *Carta a un superior*... 9: OS 6 (1961) 331.
[14] *Confessiones* 8,6,15.

y nosotros, con todo nuestro saber, faltos de corazón, ved que nos revolcamos en la carne y en la sangre. ¿Acaso nos da vergüenza seguirlos por habernos precedido y no nos la da siquiera el no seguirlos?» [15] Otro monje africano, San Fulgencio de Ruspe, si hemos de creer a su biógrafo, se hacía las siguientes reflexiones:

> «Si deseamos gozar—aunque sea mejor llorar bien que gozar mal—, ¡cuánto mejor gozan aquellos cuya conciencia está en paz con Dios que aquellos a quienes no aterra la violencia del perverso exactor, que *nada temen sino el pecado, nada hacen sino cumplir los mandamientos* divinos! Trabajan con sus manos; no se oponen a la utilidad ajena; viven entre sí pacífica, sobria, mansa, humilde y concordemente. No buscan el placer, sino que se preocupan de guardar la castidad. Imitemos a varones tan laudables; abracemos esta constancia en el bien vivir... [16].
>
> Tal fue el origen de su vocación.

El pensamiento de la muerte, la espera de la venida de Cristo, el deseo de la vida eterna, la búsqueda de la perfección, la lucha contra el demonio y, sobre todo, el amor de Dios y el deseo de ser enteramente fieles a Cristo y de romper de una vez con todo lo que puede apartarnos de él, son, como se desprende de la lectura de los textos antiguos, los principales motivos que determinan la vocación monástica [17].

Compunción y conversión

Teodoro, miembro de una rica familia copta, tenía catorce años cuando un buen día, al regresar de la escuela, halló a los suyos celebrando un gran festín. El joven se dijo: «Si te entregas a esos manjares y a esos vinos, no verás la vida eterna de Dios». Teodoro, al instante, se retiró a una habitación apartada y, postrándose en el suelo, lloró y oró, diciendo: «Señor mío Jesucristo, tú solo sabes que nada deseo de este mundo, sino que te amo únicamente a ti y tu abundante misericordia». Y abrazó la vida monástica [18].

Este sencillo relato, como tantos otros parecidos que leemos en los textos hagiográficos, describe perfectamente la reacción del hombre que acoge la llamada de Dios, sea cual fuere el modo en que ésta se manifiesta. En el caso de Teodoro, es la voz de la conciencia; en el de Antonio, la de la Escritura; en el de Agustín, el ejemplo de los monjes... Pero, en el fon-

[15] Ibid., 8,8,19.
[16] *Vita Fulgentii* 2.
[17] Véase el hermoso estudio de U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen* (Essen 1964).
[18] *Vies coptes* p.102-103.

do, siempre es la voz de Dios la que llama. Si el hombre la deja penetrar en su corazón y permite que se lo traspase, llora como el joven Teodoro. Porque la voz de Dios produce una herida en el alma, la desgarra, hace brotar las lágrimas. En el texto de Casiano que hace poco leíamos, aparece—y es muy significativo—la voz *compunctio, compunctio cordis*, relacionada con la vocación y la «conversión».

Compunctio, en la literatura espiritual, es un término técnico que traduce las voces griegas *catányxis* y *penthos* [19]. Los textos monásticos antiguos están esmaltados de estos vocablos y otros equivalentes. El tema de la «compunción», de las «lágrimas», es uno de los más constantes de la espiritualidad del monacato primitivo. Sus maestros lo mencionan en todas las etapas de la ascensión del alma, desde el momento en que ésta deja de servir al mundo y al pecado para concentrarse en amar a Dios y servirle con todas sus potencias hasta los grados más cimeros de la vida mística propiamente dicha. Por eso no es exagerado afirmar que la compunción constituye el clima en que transcurre toda la vida espiritual del monje. Estado de alma complejo y difícil de definir, la compunción se alimenta del recuerdo de los pecados pasados, de la certeza de la muerte y del tremendo juicio de Dios, del sentimiento de la propia fragilidad, y se cultiva mediante la oración, el examen de conciencia y, en particular, la meditación de los novísimos. Pero las lágrimas y la compunción son también un don místico del Espíritu Santo y fuente de incomparables delicias. Los padres sabían por experiencia que el «hombre nuevo» nace entre penas y lágrimas; llamaban a éstas la «tierra prometida» y veían en ellas la expresión más natural del anhelo del monje, desterrado y peregrino en este mundo, por un mundo nuevo y feliz, que es su verdadera patria [20].

Casiano, como de costumbre, ha analizado y resumido la doctrina del monacato primitivo. Después de indicar algunos de los múltiples aspectos de la compunción, añade:

> «No es menos difícil indagar el modo como brotan del íntimo santuario del alma los diversos géneros de compunción. A menudo se

[19] La voz *compunctio*, forjada a fines del siglo II por los primeros traductores de la Biblia, calca el vocablo *catanyxis* de los Setenta, que responde, a su vez, a los términos hebreos: *tar'ela* (Ps 60,5) y *tardemá* (Is 29,10, citado en Rom 11,8). Para la compunción en el monacato primitivo, véase sobre todo el hermoso estudio de I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*: OCA 132 (Roma 1944). Véanse también M. LOT-BORODINE, *Le mystère du «don de larmes» dans l'Orient chrétien*: VS 48 (1936) 65-110; B. STEIDLE, *Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum*: BM 20 (1938) 181-187; J. DE GUIBERT, *La componction du coeur*: RAM 15 (1934) 225-241; A. GÓMEZ, *Compunctio lacrymarum*: COCR 23 (1961) 232-253; G. COUILLEAU, *Accusation de soi dans le monachisme antique*: VS 116 (1967) 309-324.

[20] Cf. *Apophthegmata, Besarión* 12; *Arsenio* 41; *Dióscoro* 2; *Macario* 34; *Matoes* 11 y 12; *Poimén* 26 y 119; *Sinclética* 1.

revela el fruto de la saludable compunción por un gozo inefable y por la alacridad de espíritu, de modo que prorrumpe en gritos por la inmensidad de la incontenible alegría, y llega hasta la celda del vecino la noticia de tanta felicidad y embriaguez espiritual. A veces, por el contrario, el alma se sumerge en tales abismos de silencio, que el estupor producido por la subitaneidad de la iluminación le quita el uso de la palabra, y todos sus sentidos permanecen recluidos en su interior o completamente suspensos, y derrama sus deseos ante Dios con gemidos inenarrables. A veces, finalmente, está tan llena de compunción y dolor, que sólo las lágrimas pueden aliviarla [21].

Y más adelante escribe Casiano acerca de las diversas causas de las lágrimas:

Las lágrimas no siempre son fruto de un mismo sentimiento ni privilegio de una sola virtud. A veces brotan de los ojos cuando el recuerdo de nuestros pecados, cual espina lacerante, penetra en el corazón... Algunas son efecto de la contemplación de los bienes eternos y del anhelo de la gloria futura; tales lágrimas manan con más abundancia que nunca gracias a la dicha excesiva y del gozo sin límites que experimentamos mientras nuestra alma tiene sed del Dios fuerte y vivo... En ocasiones, aunque la conciencia no nos acuse de ninguna falta mortal, el temor del infierno y el pensamiento del terrible juicio provocan las lágrimas... Hay, finalmente, otro género de lágrimas, engendradas no por los pecados propios, sino por la malicia y dureza de los ajenos...» [22].

Orígenes fue el precursor de los maestros monásticos también por lo que se refiere a la compunción; su doctrina tuvo amplia repercusión en los autores posteriores. Estos formaron legión: Atanasio, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo, Efrén, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Casiano... Los *Apotegmas de los padres* contienen asimismo abundante mies sobre este tema; una de las colecciones latinas nos ofrece todo un *libellus* titulado *De compunctione (Verba seniorum* III). Pero los padres no se preocupaban de géneros próximos ni de diferencias específicas; y si no faltan en sus obras definiciones de compunción, hay que reconocer que ninguna es enteramente satisfactoria. San Basilio, por ejemplo, la describe como un dolor fuerte e intenso, que es don de Dios y cuya ausencia indica tibieza [23]. Casiano, en cierto pasaje, la define con unas palabras de San Pablo: «la tristeza que es causa de penitencia saludable» [24]; anteriormente la había situado en una escala de virtudes y la había considerado como una actitud habitual del alma, efecto del temor de Dios y causa de la renuncia, «esto es la desnudez y el desprecio de toda riqueza» [25]. Siendo tan dife-

21 *Collationes* 9,27.
22 Ibid., 9,29.
23 *Regulae brevius tractatae* 19.
24 *Instituta* 9,11. Cf. 2 Cor 7,10.
25 *Instituta* 9,11.

rentes los motivos y los modos de compunción, no resulta fácil hallar una fórmula que los abarque todos. I. Hausherr ha intentado explicar su naturaleza según la mente de los padres diciendo que es el «sentimiento por la salvación perdida», y que «este sentimiento debe ser perpetuo», porque «es perpetua la necesidad de trabajar en la propia salvación» [26].

Con frecuencia aparece en nuestros textos la expresión «compunción del corazón». Aquí, como de ordinario en los escritores cristianos antiguos, hay que tomar el vocablo «corazón» en el sentido que le dan la Escritura y los Padres: no sólo designa la afectividad sensible, sino el centro íntimo de donde proceden las inclinaciones profundas del hombre, las que determinan que piense, hable y actúe de tal o cual manera. Así entendida, la «compunción del corazón» se convierte en un elemento esencial de la espiritualidad del monje. Mas, en su punto de partida, la compunción, como hemos visto, es efecto de la voz de Dios; es la llamada divina que penetra y desgarra el corazón humano y le descubre el abismo de su miseria, el inmenso vacío interior que nadie ni nada es capaz de llenar, sino sólo Dios.

Entonces se opera la «conversión». Es la reacción espontánea del hombre. «Conversión» significa un cambio brusco y total de dirección en la marcha de la vida; implica una nueva orientación, apuntar hacia un objetivo diferente. Es lo que quiere expresar la tradición cuando da a la entrada en la vida monástica el nombre de «conversión» [27].

En el Nuevo Testamento, la conversión constituye la primera exigencia que fluye del anuncio de la buena nueva de la salvación: «Convertíos, porque se acerca el reino de Dios» [28]. Evidentemente, el estado monástico no equivale siempre a convertirse de una vida de pecado; Casiano habla de la «conversión» de San Antonio, y sabemos por San Atanasio que el joven Antonio, antes de hacerse monje, era un cristiano ejemplar. La conversión monástica consiste esencialmente en renunciar al género de vida que lleva el común de los hombres, para abrazar otro mucho más austero; en dejar de buscar en los bienes de este mundo la satisfacción del innato deseo de felicidad que siente todo hombre, para no buscarlo más que en Dios, en Cristo, en los bienes del reino de Dios, en la vida divina que

[26] *Penthos...* p.34.

[27] La conversión en el monacato primitivo no ha sido objeto todavía de un estudio especial. Pueden ayudar a su comprensión las dos obras siguientes: A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexandre the Great to Augustine of Hyppo* (Oxford ²1961); P. Aubin, *Le problème de la «conversion». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*: Théologie historique 1 (París 1963).

[28] Mt 4,17.

se comunica a los hombres. «Convertirse», en el lenguaje monástico, es volverse decididamente y para siempre hacia Dios [29], hacia Cristo [30], con exclusión de todo lo demás. La conversión monástica, como veremos, conduce al hombre a una muerte mística.

La renuncia

La conversión implica, en primer lugar, la renuncia, que es a la vez la premisa esencial de toda espiritualidad específicamente monástica [31].

«Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme» [32]. «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame» [33]. El camino está perfectamente señalado por el Señor. Entre los textos evangélicos formulados en términos idénticos o equivalentes, ninguno se repite con más frecuencia que éste. Tampoco los escritores monásticos citan otros pasajes de la Escritura tan a menudo como los que se refieren a la total renuncia para seguir a Cristo.

La vida monástica, en efecto, exige ante todo una renuncia radical a todo y a sí mismo. Nuestros padres y maestros estaban tan convencidos de ello, que la *apótaxis* o *renuntitatio* se convirtió en palabra clave para designar a los monjes. Estos, en efecto, eran llamados con frecuencia *apotaxámenoi* o *apotactitai* en griego y *renuntiantes* en latín, esto es, «los que renuncian». De este modo, Casiano pudo dar al libro IV de sus *Instituta* el título *De institutis renuntiantium*, seguro de que sus lectores entenderían perfectamente lo que quería decir, y seguramente también para subrayar el aspecto primero y negativo del estado que han abrazado: «para manifestar su deseo de volverse de cara a Dios», deben empezar por «renunciar al mundo» [34].

Todas las tendencias que descubrimos en el complejo mundo del monacato primitivo están de acuerdo acerca de este punto: sin renuncia no hay ni puede haber vida monástica. «Quien no renuncia a todas las cosas—decía el gran San Ma-

[29] *Instituta* 4,1.
[30] Ibid., 4,33.
[31] Para el sentido de la renuncia monástica en la antigüedad, véase especialmente J. C. GUY, *La place du «contemptus mundi» dans le monachisme ancien:* RAM 41 (1965) 237-248. (Reeditado bajo el título *La place du «mépris du monde» dans le monachisme ancien: Le mépris du monde. La notion du mépris du monde dans la tradition:* Problèmes de la vie religieuse 22 [París 1935] 5-17, y traducido al español: *Importancia del «contemptus mundi» en el antiguo monacato:* Cuadernos monásticos 6 [1968] 27-50.)
[32] Mt 9,21.
[33] Mt 16,24.
[34] *Instituta* 4,1.

cario—, no puede ser monje»[35]. «Si no hubiera destruido todo, no podría edificarme a mí mismo», es una frase de *apa* Alonio[36]. Entre los pacomianos, los aspirantes a la vida monástica debían demostrar su voluntad de «renunciar al mundo» al mismo tiempo que el deseo de ingresar en la *koinonia*[37]. San Basilio habla de la renuncia como de la única y necesaria profesión que debe exigirse al monje, como Cristo la exigía a sus discípulos[38], y se complace en citar y comentar las palabras de Jesús, que la imponen a quienquiera desee seguirle[39].

Desarrollando una tesis de Evagrio Póntico[40], considera Casiano toda la existencia del monje como una continua y progresiva renuncia, en la que distingue tres momentos principales. Es la famosa doctrina que pone en labios de *apa* Pafnucio:

> «Hablemos ahora de las tres renuncias. La tradición de los Padres y la autoridad de las Sagradas Escrituras demuestran, en efecto, que son tres, y que a cada uno de nosotros conviene ponerlas por obra con el mayor ahínco. La primera, corporal, consiste en despreciar todas las riquezas y bienes de este mundo; la segunda, en abandonar nuestras antiguas costumbres, vicios y afecciones del espíritu y de la carne; la tercera, en apartar nuestra mente de todo lo presente y visible para contemplar únicamente las cosas futuras y no desear más que las invisibles. Que llevara a cabo las tres al mismo tiempo, es el mandamiento que dio Dios a Abrahán cuando, como leemos, le dice: 'Sal de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre'[41]. En primer lugar dijo: 'de tu tierra', esto es, de los bienes de este mundo y de las riquezas terrenas; en segundo lugar: 'de tu parentela', es decir, de la vida, costumbres y vicios anteriores, con quienes estamos emparentados con una especie de afinidad y consanguinidad desde nuestro nacimiento; en tercer lugar: 'de la casa de tu padre', esto es, de todo recuerdo de este mundo visible»[42].

No vamos a seguir ahora a Casiano en su admirable explicación de las tres renuncias por las que caracteriza el progreso del monje en la vida espiritual. La que nos interesa de momento es la primera, la corporal o exterior, por la que el candidato a la vida monástica penetra realmente en su nuevo estado.

Esta renuncia tiene varios aspectos. Implica, en primer lugar, la renuncia al matrimonio. Por su misma naturaleza, tiende el matrimonio a absorber todo el afecto del hombre y acaparar todo su interés, y de este modo distraerle del servicio ex-

[35] *Apophthegmata, Macario de Egipto* 2.
[36] Ibid., *Alonio* 2.
[37] *Praecepta* 49: Boon, p.25. Cf. *Liber S. P. N. Orsiesii* 27,30,42 y 47: Boon, p.129-130, 136 y 140.
[38] *Regulae brevius tractatae* 2.
[39] *Regulae fusius tractatae* 8.
[40] Cf. S. Marsili, *Giovanni Cassiano*... p.116.
[41] Gén 12,1.
[42] *Collationes* 3,6.

clusivo e inmediato de Dios. El monje acoge la delicada invitación del Señor en el Evangelio a renunciar no sólo a los placeres de la carne, sino al amor conyugal, considerado en su acepción más amplia y elevada. La virginidad, la continencia perfecta y voluntaria, es la raíz del monacato cristiano, su condición primera e indispensable. El «grado ínfimo» de la escala del monacato, según un autor latino, lo ocupan los monjes que limitan su ascetismo casi tan sólo a vivir célibes, bien porque no se casaron nunca, bien porque no contrajeron nuevas nupcias al quedar viudos [43]. Esto es tan obvio que los antiguos maestros se olvidan a veces de mencionarlo al tratar de los requisitos esenciales del monje.

«Monje» es aquel que vive solo, que carece de consorte; como dice un autor oriental, «se llama de este modo, en primer lugar, porque no toma mujer» [44]. Pero, si se ha de salvaguardar su fin principal, que es poner todo el corazón en Dios, el celibato voluntario incluye asimismo la renuncia a todas las aficiones terrenas, aun las más legítimas. Bien lo dio a entender el Señor cuando dijo con fuerza casi agresiva que su verdadero discípulo no sólo «aborrece» a su mujer y a sus hijos, sino también a su padre y a su madre, a sus hermanos y a sus hermanas [45]. De ahí que los maestros de la espiritualidad monástica insistan tanto en la separación de la familia. Según San Basilio, por ejemplo, el monje debe renunciar al afecto de sus padres y a la ternura de los suyos si este amor es incompatible con los preceptos del Señor; de un modo general, la renuncia a la familia forma parte de esa liberación a la que debe aspirar continuamente para asemejarse a Cristo [46]. Insiste Casiano en los inconvenientes que implica para el monje vivir cerca de los familiares y apela a la enseñanza del gran San Antonio para probar cuán equivocados están los que obran de otro modo [47]. Las circunstancias les obligan a hacer hincapié en esta doctrina, pues había «monjes» que defendían obstinadamente la licitud de vivir en casa de sus padres sin menoscabo de su total consagración a Dios. «¡Cuántos monjes viven con sus padres!», comprobaba con horror aquel gran celador de la ortodoxia monástica que fue San Jerónimo [48].

Y no sólo se daba este abuso. Había quien reivindicaba para sí «el nombre de solitario» pese a llevar una existencia cómoda y regalada «entre turbas y ejércitos de criados», como ha-

43 *Consultationes* 3,2,3.
44 «Macario», *Homilía* 56; ed. G. L. Marriott, *Macarii Anecdota* (Cambridge 1918) p.44.
45 Lc 14,26.
46 *Regulae fusius tractatae* 8.
47 *Collationes* 24,7-11.
48 *De principio Marci*: CC 78,459.

bía comprobado el mismo Santo[49]. Esto sacaba a Jerónimo de sus casillas. Por eso nadie ha predicado la renuncia a los bienes materiales con más fervor que él. Las palabras del Señor no pueden ser más terminantes: «Vende cuanto tienes, dalo a los pobres». «Si quieres ser monje y no sólo parecerlo—escribía Jerónimo a Paulino de Nola—cuida de tu alma, no de tu patrimonio, renunciando al cual empezaste a serlo»[50]. Y San Paulino de Nola escribía a su vez que el desprendimiento de los bienes temporales viene a ser la puerta de la vida monástica[51]. Desprenderse de los bienes terrenos es, para Casiano, uno de los elementos más importantes de la «primera renuncia»; abrazar el estado monástico implica profesar «desnudez»[52], una participación plena en «la humildad y pobreza de Cristo»[53]. Para San Agustín, el monje es verdaderamente el *pauper Christi*[54]. Según San Orsiesio, los monjes deben rechazar lejos de sí «los impedimentos del mundo» para recorrer el camino del cielo[55]. De este modo, al decir de otro de los sucesores de San Pacomio, Teodoro, renuevan la «vida apostólica», puesto que los apóstoles empezaron a serlo al abandonar todas las cosas para seguir a Cristo[56]. Orsiesio no se cansaba de recomendar a los cenobitas de la *koinonia* la seriedad y la autenticidad de esta renuncia a toda propiedad personal; desprenderse de los propios bienes equivale a anular el peligro de poner la confianza en algo de este mundo, y el hombre llega a ser libre para dedicarse a Dios[57].

Es inútil seguir citando textos. La doctrina es constante a través de todos los climas y latitudes del monacato primitivo. Sin embargo, hay que reconocer que la práctica no estaba a la altura de la teoría. Había una multitud de monjes que no se desprendían por entero de sus bienes, y, viviendo parcamente, administraban sus propiedades y distribuían sus rentas entre los necesitados. Eran los llamados generalmente *apotactitai* o sarabaítas. Los mismos monjes para quienes escribió San Basilio su *Asceticón*, se reservaban al principio la administración de los bienes patrimoniales; más tarde, la nueva redacción de las *Reglas* nos permite comprobar que se consideraba como más normal que la administración fuera confiada a un responsable en beneficio de toda la hermandad; la experiencia con-

49 *Ep.*.125,16.
50 *Ep.* 125,7.
51 *Ep.* 24,7.
52 *Instituta* 4,36.
53 Ibid., 4,37.
54 *De opere monachorum* 33.
55 *Liber S. P. N. Orsiesii* 27: BOON, p.128.
56 *Catechesis:* CSCO 160,38.
57 *Liber S. P. N. Orsiesii* 22,25 y 27: BOON, p.123-124.126-129.

creta, finalmente, hubo de imponerse, y la carta 150 de San Basilio impone, en 373, esta última solución[58]. De hecho, los monjes que no se desprendían completamente de su patrimonio formaban una especie de monacato de segunda clase y eran mal vistos por los que se esforzaban en realizar íntegramente el ideal de la renuncia, los que se abrazaban con la *actemosyne* o «total desnudez y pobreza perpetua», y preferían «la perfecta desnudez de Cristo a todas las riquezas»[59]. Alegaban los primeros que, sin poseer bienes, no se puede cumplir el precepto de hacer limosna a los necesitados; pero el argumento fue rebatido muchas veces por los maestros de la espiritualidad monástica, y en particular por Diadoco de Fótice en un capítulo que empieza así: «El Señor nos pedirá cuentas, sin duda alguna, de nuestras limosnas según lo que poseemos, no según lo que no poseemos[60]. Si, pues, distribuyo en poco tiempo virtuosamente, por temor de Dios, lo que podía dar en el decurso de muchos años, ¿de qué seré acusado yo, que no tengo nada?»[61] El mismo santo obispo había escrito en el capítulo anterior una de las más hermosas páginas sobre el total desprendimiento de los bienes temporales:

> «Es muy conveniente y muy útil, apenas reconocido el camino de la piedad, vender en seguida todos nuestros bienes, distribuir su precio a los pobres según el precepto del Señor[62], en vez de descuidar, so pretexto de obedecer en todo los mandamientos, este aviso saludable. Esto nos valdrá efectivamente, en primer lugar, un honroso desprendimiento y una pobreza al abrigo de toda trampa, que desdeña toda injusticia y todo litigio, pues ya no tenemos nada que atice en nosotros el fuego que quema a los codiciosos. Pero lo que entonces nos excitará, más que todas las demás virtudes, será la humildad, que nos hará reposar, puesto que estaremos desnudos, en su propio seno, como una madre toma en sus brazos a su hijo pequeño para calentarlo cuando, en su simplicidad infantil, se ha quitado y lanzado lejos de sí su vestido, más feliz en su desnudez, dada su gran inocencia, que con su traje de vivos colores. Como está escrito, 'el Señor guarda a los pequeños; yo me he humillado, y él me ha salvado'»[63].

Un último aspecto, pero, sin duda, el más importante de la renuncia, es la abnegación. Cristo exige de quien quiere seguirle: «niéguese a sí mismo». Como se ha notado, «entre los textos aducidos en los Evangelios en términos idénticos o equivalentes, ninguno es repetido con más frecuencia que éste»[64];

[58] Cf. J. Gribomont, *Histoire*... p.246.
[59] *Collationes* 18,7.
[60] Cf. 2 Cor 8,12.
[61] *Capita centum de perfectione spirituali* 66: SC 5bis.125-126.
[62] Cf. Mt 19,21.
[63] *Capita centum de perfectione spirituali* 65: SC 5bis.125. La cita es del Sal 114,6.
[64] Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23. Cf. Lc 14,27; Mt 10,38; Jn 12,25.

seguramente porque «la enseñanza condensada en estas frases, por su carácter de cosa nueva y extraña, había chocado a los evangelistas» [65]. La precisión, además, la reiteración, la fuerza incomparable de la fórmula, que representa la abnegación simbólicamente ligada a la cruz, el instrumento de suplicio más vil: todo demuestra la importancia singular que Cristo daba a esta doctrina. Los maestros de la espiritualidad monástica, como es lógico, la consideraron como uno de los puntos verdaderamente esenciales de la misma. Entre todas las renuncias —enseña, por ejemplo, San Basilio—, la más necesaria es que «uno se renuncie a sí mismo despojándose del hombre viejo»; el Señor aprecia la abnegación sobre todas las otras cosas [66]. Mas «el sacrificio de la propia voluntad» [67], a diferencia del desprendimiento de los propios bienes materiales, no es tan sólo obra del momento de la «conversión», sino una tarea difícil y constante que dura toda la vida.

En resumen, la renuncia monástica, cuyo núcleo central es la abnegación, tiene como fin romper los lazos que atan al hombre al mundo, a la sociedad humana, a la carne y a la sangre; es como una alienación de su condición presente, un cambio de ciudadanía que introduce en un nuevo país, en una vida enteramente celestial [68]. G. Thibon interpreta bien el sentir del monacato primitivo cuando escribe: «*Conversatio nostra in caelis*. Los monjes son hombres que lo han dejado todo—sus bienes materiales, su situación de la ciudad, su libertad exterior— para vivir en la intimidad silenciosa e invisible de Dios. Y este sacrificio se extiende no sólo a todas sus posesiones, sino también a todas sus esperanzas terrenas: no tendrán jamás un hogar autónomo, ni esposa, ni hijos; han inmolado, una vez por todas, el porvenir a la eternidad» [69].

Retiro

La renuncia al mundo, para que sea efectiva y total, exige que el monje se separe de todo aquello de que ha hecho voluntaria dejación. «Quien desea de verdad seguir a Dios—enseña San Basilio—debe necesariamente liberarse de las cadenas que le tienen amarrado a esta vida. Esta separación no es segura sino retirándose definitivamente a la soledad. [...] Es imposible alcanzar nuestro objetivo de agradar a Dios si no nos arrancamos de la parentela carnal y de las relaciones ordina-

65 A. Gaultier-Sageret, *Analyse de l'abnégation chrétienne:* RAM 33 (1957) 3.
66 *Regulae fusius tractatae* 8.
67 Ibid., 6,1.
68 Ibid., 8.
69 *Les moines et notre temps: Le messaje...* p.151.

rias de la vida presente, esforzándonos en transportarnos a otro mundo, conforme a la frase del Apóstol: 'Nuestra ciudad está en el cielo'» [70].

La secesión *(anachóresis)* [71], el deseo de obtener la propia salvación lejos del mundo corrompido y corruptor, constituye la base de la ascesis monástica. «Huye de los hombres y te salvarás» [72]; esta orden divina que oyó Arsenio en el secreto de su oración puede considerarse como la divisa del monacato. El cristiano que de uno u otro modo la oía, huía al desierto o buscaba la protección de los muros de un cenobio. Y cuando, en el decurso de su vida de monje, se dirigía a un anciano espiritual pidiéndole: «Dime, te ruego, cómo podré salvarme», no era raro que oyera la misma sentencia: «Huye de los hombres» [73].

San Jerónimo fue un incansable defensor de la *anachóresis* monástica. Comentando un texto de San Marcos: «En seguida el Espíritu le empujó hacia el desierto» [74], decía que, si el Espíritu descendiera sobre los monjes que viven en las ciudades, a veces incluso en casa de sus padres, los arrojaría de allí y los llevaría a la soledad del desierto [75]. Según él, evidentemente, no era lícito a los que habían abrazado la austeridad de la vida monástica seguir habitando las ciudades y sus propias casas, sino que, a imitación de los «hijos de los profetas»—los «monjes del Antiguo Testamento»—, debían abandonar todo núcleo de población y levantar sus tiendas en parajes retirados [76]. «Monje» es sinónimo de «solitario». El Santo se lo recuerda a Heliodoro: «Traduce el vocablo *monachós*, esto es, el nombre que llevas: ¿qué haces en medio de la turba tú que eres solo?» [77] Y a Paulino de Nola le advierte: «Si deseas ser lo que te llaman, monje, es decir, solitario, ¿qué haces en las ciudades, que no son, por cierto, morada de solitarios, sino de multitudes?» [78] Y en otra carta pregunta: « ¿Por qué echamos de menos el tráfago de las ciudades los que llevamos nombre de solitarios?» [79]

Por la pluma de Jerónimo se expresaba todo el monacato de primera fila, tanto el eremítico como el cenobítico. «Retirar-

[70] *Regulae fusius tractatae* 5,2. La cita es de Flp 3,20.
[71] Para la *anachóresis* monástica, véase Z. Alszeghi, *Fuite du monde:* DS 5 (1964) 1593-1599 (bibliografía); U. Ranke-Heinemann, *Das Verhältnis des frühen Mönchtums zur Welt:* Münchenes theologische Zeitschrift 7 (1956) 289-296; Id., *Die Gottesliebe als ein Motiv für die Entstehung des Mönchtums:* ibid., 8 (1957) 289-294; D. Egender, *La séparation du monde dans le monachisme oriental: La séparation du monde:* Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui (París 1961) 53-73. Véanse también las obras citadas en la nota 98 del presente capítulo.
[72] *Apophthegmata, Arsenio* 1.
[73] Ibid., *Macario de Egipto* 27 y 41. Cf. *Poimén* 140.
[74] Mc 1,12.
[75] *De principio Marci:* CC 78,479.
[76] *Ep.* 125,7.
[77] *Ep.* 14,6.
[78] *Ep.* 58,5.
[79] *Ep.* 125,8.

se» constituía, para ambos géneros de monjes, una condición esencial. Los primeros indicios que tenemos del movimiento secesionista en que consistió esencialmente el monacato, son precisamente los ascetas de quienes habla San Antonio en un texto de origen pacomiano: «En realidad, cuando me hice monje, no había en la tierra comunidad alguna; pero había personas que se retiraban individualmente en lugares un poco distantes del pueblo y vivían retirados» [80]. Pablo el Simple anunció su firme decisión de abrazar la vida solitaria con estas significativas palabras: «Me retiro, me hago monje» [81]. San Arsenio es categórico: «Si no te apartas de los hombres, no podrás ser monje» [82]. Para San Juan Crisóstomo, los monjes son «los habitantes de los montes» [83], y en sus obras «dirigirse al monte» es sinónimo de abrazar el estado monástico [84]. En cuanto a San Basilio, ya hemos leído un texto que no puede ser más explícito. San Jerónimo da a los monjes que viven en comunidad el nombre significativo de *anachoritae intrinsecus commorantes*, en un *conventus* o *consortium* [85]. «Somos hombres que nos hemos retirado del mundo—decía un cenobita copto—y nos hemos reunido en el nombre del Señor» [86]. Esta era la «fórmula pura y simple del monacato»: abandonar el mundo y reunirse en la soledad con otros ascetas para formar un cenobio o una colonia eremítica [87].

Cierto que hubo muchas clases de *anachóresis* en el monacato primitivo. No pocos se llamaban monjes y parecían contentarse—lo hemos visto—con la *anachóresis* puramente espiritual que habían enseñado autores anteriores al monacato, como Orígenes. No olvidemos los monasterios urbanos, tan alabados por San Agustín. Sin embargo, todos los monjes que vivían en poblados debían mantenerse al margen de la barahúnda de la vida mundana, «lejísimos de la vida vulgar», como escribe San Agustín de las hermandades ascéticas de Milán y Roma [88]. Pero el común de los monjes era mucho más exigente en este punto. Cuanto mayor era la *anachóresis*, tanta más virtud se suponía en el que la practicaba. El *panéremos*, o desierto absoluto, donde vivir lejos del mundo y de los hombres

80 *Vies coptes* p.268-269. Cf. *Vita Antonii* 3.
81 *Historia lausiaca* 22.
82 *Epistula beati patris Arsenii* 58: G. GARITTE, *Une «lettre de S. Arsène» en géorgien:* Le Muséon 68 (1955) 273.
83 *In Eph* 4 hom.13,3: MG 62,92; *Ad populum Antiochenum* hom.6,3: MG 49,85; *In Matth.* hom.20,2: PG 57,287.
84 *In Matth.* hom.7: MG 57,80; *Ad Theodorum lapsum* 1,17: MG 47,303.
85 *Ep.* 2, dirección y principio: CSEL 54,10.
86 *Vies coptes* p.198.
87 Cf. O. ROUSSEAU, *Communauté ecclésiale et communauté monastique:* La Maison-Dieu 51 (1957) 10-30.
88 *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,31,70: ML 32,1339.

—*secretissimi ab omni hominum conspectu* [89]—constituye la meta a que esperan y desean llegar los auténticos anacoretas, porque creen sencillamente que serán tanto más monjes cuanto más solitarios. Lo prueba la autoridad irrecusable de la *Vida de San Antonio*, en la que distinguimos claramente cuatro etapas o huidas en su constante esfuerzo por desprenderse de todo lo terreno y vivir sólo con Dios y para Dios; ahora bien, como ya vimos, estas etapas en el camino de la soledad, que le conducen finalmente a un monte austero y aislado donde establece su última morada terrena, representan, según el biógrafo, otros tantos estadios en su avance por la senda de la perfección. San Atanasio, por lo demás, no experimenta la menor necesidad de justificar la conducta de Antonio; al contarnos sus heroicidades ascéticas, legitima la huida al desierto, de la que hace los mayores elogios. «El personaje, su género de vida, sus imitadores, todo es propulsado, alabado, exaltado. Esta existencia es altamente recomendada; es tal vez nueva, pero enteramente digna de aprobación» [90].

Diadoco de Fótice tiene una frase capaz de escandalizar al moderno humanismo cristiano: «Desde todos los puntos de vista, la separación del mundo *[anachóresis]* es útil» [91]. No hacía más que expresar un pensamiento común a los maestros espirituales del monacato primitivo. ¿Daban, tal vez, demasiada importancia a este elemento peculiar y característico de la vida monástica? ¿Despreciaban verdaderamente la obra del Creador? Es posible que ciertos solitarios hicieran demasiado poco caso de los valores temporales y aun que los condenaran; pero no hay que tomar siempre sus palabras al pie de la letra, pues se trata a menudo más bien de exageraciones de lenguaje que de verdaderas actitudes vitales. San Agustín, de todos modos, más sensible al atractivo del monacato urbano y partidario de poner límites a la *fuga mundi*, nota explícitamente que algunos ermitaños «parecen haber dejado las cosas humanas más de lo que sería justo» [92]. Pero de ahí a acusar a los monjes antiguos de maniqueísmo, como hicieron algunos de sus contemporáneos para injuriarlos y desprestigiarlos, hay un gran paso. Nada puede justificar tal reproche, sobre todo si se dirige a los maestros del monacato. En una encuesta sobre el «desprecio del mundo» en la literatura monástica latina de la antigüedad, Jean-Claude Guy ha llegado a las siguientes conclusiones: la expresión *contemptus mundi* no aparece en ella

[89] Ibid., 1,3,66: col.1337.
[90] O. ROUSSEAU, *Communauté ecclésiale...* p.18.
[91] *Capita centum de perfectione spirituali* 18: SC 5bis.94.
[92] *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,31,66: ML 32,1338.

ni una sola vez, y cuando se trata de «despreciar» tal o cual valor temporal, como, por ejemplo, las riquezas, el verbo *contemnere* equivale a *renuntiare;* los escritores monásticos de la época no se planteaban la cuestión como lo hacemos nosotros, mas el único teórico que aporta elementos para contestarla, Casiano, no adopta una actitud pesimista respecto al mundo y a las realidades materiales, antes bien se declara contra el dualismo de las herejías de entonces, el gnosticismo y el maniqueísmo; la naturaleza creada, según él, no puede ser mala, porque es obra de Dios, si bien la criatura sólo tiene de bueno aquello que procede de Dios. «Para Casiano, si el monje vuelve las espaldas a las riquezas, al matrimonio, a la agricultura, no es porque considera estos bienes despreciables *en sí,* sino porque, *para él,* serían una distracción, lo desviarían del objetivo hacia el que tiende» [93]. Lo mismo podría decirse de los maestros orientales.

Con gran acopio de referencias a las fuentes del monacato primitivo, Z. Alszeghy ha expuesto los motivos de la *anachóresis* monástica. La primera razón que impelía a aquellos hombres, deseosos de salvarse a toda costa, a abandonar el mundo era el deseo de librarse en lo posible de todo lo que puede impedir esta salvación. Ahora bien, consideraban que el mundo, el medio histórico concreto, era, a consecuencia de tantos pecados, enemigo del reino de los cielos; pensaban que la gracia no domina realmente en el hombre mientras éste es agitado por las concupiscencias de este mundo; estaban convencidos de que el demonio se sirve de los bienes terrestres para esclavizar al alma, mientras que los que logran despojarse de los bienes de este mundo se vuelven espontáneamente hacia los bienes celestiales. En realidad, la reacción contra el medio ambiente del paganismo heleno, corroído por los vicios más vergonzosos, puede explicar perfectamente la radicalidad e incluso los extremismos de la *anachóresis* monástica. La segunda razón expuesta por Alszeghy es que los monjes creían encontrar en la Escritura la invitación a huir del mundo, estaban persuadidos de que Cristo ordena llevar una vida pobre y pacífica lejos del mundo y de que la *anachóresis* es, como dice Filoxeno de Mabbug, el medio de llegar a ser «imitador de Cristo, compañero de Jesús» [94]. Finalmente, el tercer motivo consiste en la incompatibilidad de desarrollarse en la misma persona los dos amores que pueden disputarse el corazón del

[93] Cf. *La place...* p.249.
[94] *Homilías* 9: SC 44,245-311.

hombre: el del mundo y el de Dios. El abandono del mundo es una consecuencia del amor de Dios [95].

El autor de la *Epistula ad Chilonem* se dirige a un solitario todavía bisoño para darle consejos sobre la perseverancia y el combate espiritual contra los *logismoi*. Entre otras cosas, le sugiere lo que probablemente le dirá el tentador acerca de la separación del mundo y cómo debe responderle. Habla el «mal pensamiento»:

> «¿Qué utilidad hay para ti en la vida pasada en este lugar? ¿Qué provecho sacas de estar retirado lejos de la sociedad humana? ¿Ignoras acaso que aquellos a quienes Dios ha constituido en obispos de las Iglesias de Dios viven habitualmente en compañía de los hombres y presiden sin interrupción las asambleas espirituales, en las que los presentes encuentran el mayor provecho? Allí, efectivamente, se descubren los enigmas de los Proverbios, se explican las enseñanzas de los apóstoles, se exponen los pensamientos evangélicos, se escucha la teología, se reúnen hermanos espirituales, los cuales, al permitir ver sus rostros a quienes se encuentran con ellos, les procuran un gran provecho. Pero tú te has puesto a ti mismo a distancia de tan grandes bienes, y permaneces aquí, habiéndote convertido en un ser salvaje como las fieras. Aquí experimentas, en efecto, una vasta soledad, una naturaleza inhumana, falta de doctrina, separación de los hermanos y, en el espíritu, gran pereza respecto al mandamiento de Dios».

Indudablemente, el tentador es hábil y esgrime razones de peso. Pero el monje debe contestarle impertérrito que, si hay bienes en el mundo, también hay muchísimos males; que en las asambleas espirituales no faltan falsos hermanos que intentan seducir a los demás y conducirlos a la herejía; que la ostentación de gracias femeninas y los espectáculos del teatro son fuertes tentaciones para la castidad; que se pueden ver todos los días las lágrimas y sufrimientos de muchos desgraciados, oprimidos y torturados, y prosigue:

> «Dime, mal pensamiento, que eres el demonio del placer efímero y de la vanagloria, ¿qué utilidad hay para mí en ver y oír semejantes cosas, si no puedo socorrer a ninguna de las víctimas de la injusticia, si no me está permitido defender a los débiles ni hacer volver al buen camino a los desviados, y si, por desgracia, debo perderme yo mismo?... ¿De qué me sirve todo esto sino para dañar, evidentemente, a mi alma? He ahí por qué emigro a los montes como un pájaro».

Hay que reconocer que la réplica no carece de fuerza. El monje opone al enemigo cosas bien concretas, hechos que le ha enseñado la experiencia de la vida en el mundo. Son razones negativas. Ha huido a la soledad para no contaminarse con los pecados del mundo, cuyos entuertos, además, no le

[95] Cf. Z. ALSZEGHY, *Fuite du monde:* DS 5,1593-1599.

es posible deshacer. Pero no faltan razones positivas. La experiencia del desierto y la lectura de las Escrituras enseñaron a los monjes a descubrir las riquezas de la soledad con Dios. He aquí cómo sigue la defensa de la *anachóresis* en la *Epistula ad Chilonem*:

«Yo vivo, mal pensamiento, en este desierto en el que el Señor ha morado. En él está la encina de Mambré; en él, la escala que conduce al cielo y los campamentos de los ángeles que vio Jacob; en él, el desierto en que el pueblo, después de haberse purificado, recibió la ley y, habiendo entrado así en la tierra prometida, vio a Dios; en él, el monte Carmelo, en el que Elías vivió y agradó a Dios; en él, la llanura donde Esdras se retiró y escribió, por orden de Dios, todos sus libros inspirados por Dios; en él, el desierto en el que el bienaventurado Juan, que se alimentaba de saltamontes, predicó la penitencia a los hombres; en él, el monte de los Olivos, al que Cristo subía y en el que oraba, enseñándonos a orar; en él, Cristo, el amigo de la soledad...; en él, los doctores y los profetas, los que andan vagando por los desiertos, las montañas, las grutas y los hoyos de la tierra; en él, los apóstoles y los evangelistas, y la vida de los monjes, ciudadanos del desierto...»

El camino del desierto es un camino duro; el autor de la *Epistula* lo reconoce. Pero todos los amigos de Dios, según atestiguan las Escrituras, han tenido que sufrir. ¿No quiso morir el mismo Cristo en una cruz «para darnos, por su muerte, la vida y excitarnos y animarnos a todos a tener paciencia?» Y nuestro monje concluye: «Hacia él me apresuro, hacia el Padre y el Espíritu Santo. Lucho para ser encontrado de buena ley, puesto que me he juzgado indigno de los bienes del mundo. Por otra parte, yo no existo a causa del mundo, sino el mundo existe por mi causa» [96].

Como se habrá notado, el entusiasta elogio de la soledad que acabamos de leer se presenta como un resumen de la historia del pueblo de Dios, desde la aparición de Yahvé a Abrahán en Mambré hasta los apóstoles y los monjes. Es el esquema clásico que siguen los escritores monásticos al tejer las alabanzas del desierto. Merece aquí especial mención el libro que compuso San Euquerio de Lyón, en una de las islas de Lérins, en 426-427, y tituló precisamente *Alabanza del desierto* [97]. Recorrámoslo rápidamente.

Tras afirmar que no se busca la soledad sino para amar a Dios y que Dios es más fácil de encontrar en el desierto, que llama «el templo sin límites de nuestro Dios», se traslada espiritualmente Euquerio a aquellas extensiones de piedras o

[96] *Ep. ad Chilonem* 4-5: ed. Y. Courtonne, t.1 p.104-108. Esta carta no pertenece muy probablemente a San Basilio; algunos la atribuyen a San Nilo de Ancira.
[97] CSEL 31,177-194.

arena sin fin, sin agua, sin vegetación y casi sin vida que son los desiertos bíblicos, para cantar sus magnificencias desde el punto de vista espiritual, que es el suyo. Afirma Euquerio que el desierto fue creado para recoger en él a los santos después de la caída de Adán, y, siguiendo el hilo conductor de las Escrituras, muestra cómo en el desierto encontró Moisés al Señor; la orden divina de quitarse el calzado significa que hay que renunciar a todo lo mundano para acercarse a la divinidad, pues libre de todo lazo terrestre, el hombre, como Moisés, puede hablar familiarmente con Dios. Los múltiples y maravillosos favores otorgados al pueblo judío en el desierto, como el maná y las tablas de la ley, son figura de los que se conceden a los que buscan a Dios en la soledad. En el desierto halló David la seguridad y la saciedad de su sed de Dios; Elías fue arrebatado al cielo en un carro de fuego y Eliseo obró milagros; Juan Bautista anunció por vez primera el reino de Dios, encontró a Cristo y presenció la gran teofanía de la Trinidad beatísima. En fin, el mismo Cristo nos conduce al desierto con su ejemplo: en él venció al demonio, oró, multiplicó los panes y los peces, se transfiguró ante sus discípulos más íntimos. Claro es que, después de recordar tantas maravillas acaecidas en la soledad, Euquerio se siente autorizado para invitar entusiásticamente a cuantos arden en el deseo de Dios a dejarlo todo para internarse en el desierto. Allí, les asegura, encontrarán la verdadera *philosophia*, la *sapientia*, la *libertas*, la *continentia*, «que es, por decirlo así, el desierto del corazón»; allí podrán gozar de la verdadera contemplación; allí darán a los hombres el mejor ejemplo, pues la gloria de una vida escondida no puede dejar de resplandecer a la faz del mundo. Y dirigiéndose al desierto como si fuera una persona, le dice: «Quien busca tu familiaridad, encuentra a Dios; quien te habita, halla a Cristo. El que tiene su morada en ti, se goza de tener por huésped al Señor. El que te posee, es al mismo tiempo poseído por Dios. El que no teme vivir en tu morada, se convierte en templo de Dios».

La literatura monástica antigua es pródiga en alabanzas del desierto. Los mismos temas, los mismos pasajes bíblicos, aparecen y reaparecen continuamente. Nuestros monjes estaban enamorados de su *anachóresis*. Habían abandonado el mundo, huyendo de sus peligros con la intención de buscar la salvación. Y, en medio de trabajos, sufrimientos y tentaciones, habían encontrado la paz, la oración, la contemplación. Habían encontrado a Dios.

Destierro voluntario

Era doctrina común entre los espirituales de la antigüedad que no bastaba la renuncia y la separación del mundo para ponerse en el buen camino del monacato; era preciso, además, desarraigarse, salirse del propio medio vital y emigrar al extranjero [98].

La idea de que el cristiano vive y debe vivir en la tierra como un desterrado es muy anterior al monacato y tiene profundas raíces en la Escritura [99]. Recordemos las palabras de la epístola a los Hebreos: «No tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura». Los maestros del ascetismo recomendaban vivamente esta actitud espiritual a los fieles ansiosos de perfección. «El Señor—escribe Orígenes—se alegra por tu causa cuando te ve en este mundo viviendo en tiendas, cuando ve que no tienes intención ni propósito fijo y firme sobre la tierra, ni deseas lo que es terreno, ni consideras la sombra de esta vida como posesión propia y perpetua, sino que te apresuras, como quien se halla de paso, hacia la verdadera patria del paraíso, de donde saliste, diciendo: Soy peregrino como todos mis padres» [100]. Pero la *xeniteia* —tal era el nombre técnico de la expatriación por motivos ascéticos—no era meramente espiritual, sino que existía una *xeniteia* material y física que gozaba de gran prestigio en la Iglesia primitiva, e invocaba a su favor nada menos que el ejemplo de Jesucristo, «quien se hizo extranjero por nuestro amor»; y el de los apóstoles, que dejaron la patria para predicar la buena nueva de la salvación. Tal pretensión, en realidad, no es tan desaforada como puede parecer a primera vista. San Pablo fue, indiscutiblemente, un perpetuo viajero a través de las provincias del Imperio romano. Y consta documentalmente que no era el único cristiano que llevaba tal clase de vida. En la Iglesia primitiva existía toda una categoría más humilde de «apóstoles», «profetas» y «doctores» que, sin patria, sin hogar, sin morada fija, iban de ciudad en ciudad en cumplimiento de su ministerio de predicadores ambulantes. Ahora bien, es muy probable que estén en íntima relación con ellos los ascetas errantes que les sucedieron cronológicamente y sin solución de continuidad. La evolución parece haber sido la siguiente: al consolidarse las jerarquías locales

[98] Para la *xeniteia*, véase H. F. von Campenhausen, *Asketische Heimatlosigkeit im altchrislichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (Tubinga 1930); A. Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*: Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études 76 (1968-1969) 31-58.

[99] Cf. A. Gros, *Le thème de la route dans la Bible* (París 1957).

[100] *In Num.* 27,11.

de las diferentes comunidades cristianas, los doctores ambulantes fueron perdiendo su razón de ser, mas continuaron llevando su acostumbrada existencia errante, ya no como predicadores del Evangelio, sino como ascetas profesionales. Su «peregrinación» no hizo más que cambiar de perspectivas, siendo considerada en adelante como signo de vida de perfección.

Al igual que tantas doctrinas y prácticas anteriores al monacato, éste se incorporó y desarrolló la *xeniteia*, cuya fecundidad halló en adelante diversas manifestaciones. En la frontera indecisa que, más que separar, une el monacato con el ascetismo anterior, hallamos a los «monjes peregrinantes», descritos por un escritor sirio del siglo IV como ascetas que vivían en la más estricta pobreza y andaban sin cesar. Solos o formando grupos, iban de un lugar a otro sin rumbo fijo, con el único fin de no afincar en ninguna parte. Vivían de limosna o de las hierbas que encontraban en el camino. En invierno pasaban la noche en algún refugio hallado al azar; en verano dormían al sereno. Su divisa era el texto del Evangelio: «Las raposas tienen cuevas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza» [101]. Su propósito consistía en acompañar a Cristo desterrado en este mundo; su timbre de gloria, que se les tomara por vagabundos o dementes.

Esta expatriación radical en perpetuo movimiento, que floreció particularmente en las vastas regiones de lengua siríaca, halló adeptos en otros países. Incluso en Egipto se descubren rastros de ella. Egipcio era, en efecto, ese curioso espécimen de monje, Serapión Sindonita, llamado así porque se cubría tan sólo con una mala sábana. Serapión, si hemos de creer a Paladio, practicaba un gran desprendimiento por lo que se refiere a los bienes de este mundo, sabía toda la Biblia de memoria y no podía estarse quieto en una celda. Su manera de practicar el desprendimiento era correr de un lugar a otro de las maneras más curiosas. Junto con otro asceta, se vendió a unos comediantes paganos, a los que sirvió y acompañó en sus giras hasta que los convirtió al cristianismo y, como es lógico, los apartó de su peligrosa profesión; en su compañía no había comido más que pan y agua, pero había rumiado sin cesar las Escrituras. Habiendo recobrado su libertad, siguió cambiando continuamente de residencia. Visitó Atenas. Luego, en Esparta, se vendió nuevamente, esta vez a un maniqueo, con quien permaneció hasta que le convirtió, al cabo

101 Lc 9,58.

de dos años. Serapión siguió peregrinando. La muerte le sorprendió en Roma a los setenta años de edad [102]. El caso de Serapión, sin embargo, es más bien excepcional entre los monjes egipcios. El eremitismo clásico del «paraíso de los monjes» se mostró contrario a tal clase de ascetismo. No puede sorprendernos. Tan desarraigada manera de vivir era a todas luces peligrosa. Podía producir, y de hecho produjo, grandes santos; pero con mayor facilidad podía degenerar y convertirse en semillero de grandes abusos. La *xeniteia* fue muy estimada en su edad de oro; en su época de inevitable decadencia motivó las sátiras de San Agustín, de San Benito, de la *Regula Magistri* [103], y provocó enérgicas reacciones en dirección opuesta, como es la promesa de estabilidad que exige de los monjes la regla benedictina [104].

Otra forma de *xeniteia*—seguramente la más recomendada—consistía en abandonar la patria para vivir en el extranjero en calidad de extranjero, es decir, como desterrado voluntario, pero con exclusión de vagar sin cesar de un lugar a otro. Esta es la *xeniteia* que propugnan los monjes de Egipto. El verdadero monje debe ser un extranjero sobre la tierra; un extranjero no sólo en sentido espiritual, sino al pie de la letra. Debe abandonar a su familia, su pueblo, su comarca. Comprendida de este modo, la *xeniteia* encontrará más tarde una expresión en la *hesychía* (tranquilidad), ideal que tanto exaltaron ciertos maestros espirituales. Así vemos que *apa* Isaías recomendaba la *stenochoría*, esto es, la vida en el espacio más reducido posible—la celda monástica—, al mismo tiempo que la *xeniteia*, la vida en el extranjero. Incluso la misma celda se identifica con la *xeniteia*, y es en este sentido como se ha de entender la afirmación, con frecuencia repetida, de que el silencio es la primera condición de la *xeniteia* e incluso puede ser sucedáneo. Aislado en su cabaña, el anacoreta vive realmente en el extranjero, aunque no se halle más que a pocos kilómetros de su aldea natal. Entre los defensores de la *xeniteia* como destierro voluntario, no como continuo vagar, hay que contar a Evagrio Póntico, el filósofo del desierto. Según él, «emigrar solo, despojándose, como un atleta, de su patria, de su raza, de sus bienes», constituye uno de los «gloriosos combates» que el monje debe librar en el ardor de su fe y bajo el impulso del Espíritu de Dios para llegar a la bienaventuranza; la empresa no es nada fácil si se vive como ana-

102 *Historia lausiaca* 37.

103 Cf. SAN AGUSTÍN, *De opere monachorum* 36; SAN BENITO, *Regula* 1,10-11; *Regula Magistri* 1.

104 SAN BENITO, *Regula* 58,17.

coreta, pues durante la noche, si uno está triste y enfermo, el demonio le pinta un cuadro seductor de todo lo que dejó en casa, en el país natal, y le recuerda que la mayor parte de los hombres adquirieron las virtudes, no huyendo de su propia patria, sino, al contrario, en medio de sus conciudadanos, pues no es el lugar en que vivimos lo que importa, sino las disposiciones interiores y la manera de vivir. Contra tales tentaciones es preciso luchar virilmente. Está escrito: «Si tuviera las alas de la paloma..., huiría lejos e iría al desierto» [105].

La *xeniteia*-exilio fue conocida en Occidente, donde halló partidarios y defensores convencidos. El vocablo se tradujo por *peregrinatio*, que designa al mismo tiempo el hecho de ser extranjero en el extranjero y el de viajar. San Jerónimo recomendó vivamente la *peregrinatio* a sus amigos y discípulos. «Si deseas la perfección, salte con Abrahán de tu patria y de tu parentela» [106]. Pues la misma voz divina que llamó al patriarca se dirige también al monje. Abrahán «abandonó la Caldea, abandonó Mesopotamia; busca lo que ignora, a fin de no perder al que había hallado, pues no creyó hacedero poseer al mismo tiempo la patria y al Señor» [107]. Para él, gran asceta latino, era evidente que el monje no podía alcanzar la perfección si no vivía lejos de su país. He aquí cómo discute con Heliodoro:

> «Si nada tienes, como sé que me vas a responder, ¿cómo, estando tan bien aparejado para la guerra, no sientas bandera? A no ser que te imagines hacer eso en tu patria, cuando el Señor no hizo milagro alguno en la suya. ¿Y por qué esto? Toma, con el texto, la razón: 'Ningún profeta es honrado en su patria' [108]. 'No busco, me dirás, el honor; me basta con mi conciencia'. Tampoco lo buscaba el Señor, como quien huyó para que las turbas no le proclamaran rey. Ahora bien, donde no hay honor, hay desprecio; donde hay desprecio es frecuente la injuria; donde hay injuria, hay también indignación; donde indignación, adiós tranquilidad; donde no hay tranquilidad, el alma se desvía a menudo de su propósito, y donde por la inquietud se quita algo a la diligencia y fervor, éste se hace menor por lo que se le quita; y donde hay menos de lo que debiera haber, no puede hablarse de perfección. De toda esta cuenta sale el resultado: que el monje no puede ser perfecto en su patria. Ahora bien, no querer ser perfecto es un delito» [109].

Hay que reconocer que la *peregrinatio* adquiere a veces una modalidad que disminuye la pureza de sus orígenes. Recordemos los viajes de Rufino y Melania, de Jerónimo y sus

105 *Tractatus ad Eulogium monachum* 2: MG 79,1096.
106 *Ep.* 125,20.
107 *Ep.* 71,2.
108 Jn 4,44.
109 *Ep.* 14,7.

discípulas Paula y Eustoquia, de Casiano y Germán. En ellos se busca, sin duda, la liberación de los lazos del mundo familiar y cotidiano, la paz del espíritu, el recogimiento monástico; pero al mismo tiempo son «viajes de estudio», con el fin de conocer en sus fuentes las doctrinas y costumbres del monacato primigenio o los lugares santos de la Biblia. Sólo cuando, finalmente, los ascetas afincan en algún punto del extranjero, puede decirse que practican la *peregrinatio* auténtica, el verdadero destierro por amor de Dios.

De hecho hubo muchísimos monjes, tanto en Oriente como en Occidente, que abrazaron la *xeniteia*-exilio. Acabamos de recordar algunos. A estos nombres se pueden añadir los de San Arsenio, Evagrio Póntico, Paladio, San Martín de Tours, San Paulino de Nola, Baquiario. De este último escribe Genadio: «Desnudo y expedito, decidió consagrarse a Dios, y, para preservar íntegra su profesión, quiso expatriarse»; y añade más adelante que quiso vivir en el extranjero «no por miedo de los hombres, sino a causa de Dios..., a fin de que, saliendo de su tierra y familia, llegara a ser coheredero del patriarca Abrahán» [110].

La profesión

Hay en la vida del monje un momento que reviste una gravedad y solemnidad excepcionales: el momento en que se compromete a vivir hasta la muerte conforme a las exigencias del estado monástico, el acto en el que renuncia explícita y públicamente al mundo y a cuanto no sea servir a Dios como monje, y en el que se expresa de algún modo la aceptación de su don personal por parte de Dios. La tradición ha dado diversos nombres a este acto simbólico; la denominación más constante y por la que aún hoy se le designa es la de «profesión» [111].

La mentalidad occidental, sobre todo en los últimos siglos, ha visto en la profesión monástica ante todo, aunque no únicamente, un contrato bilateral. De hecho, constituye un acto esencialmente religioso, de riquísimo contenido espiritual. Así la consideró unánimemente el monacato primitivo.

A fines del siglo v, el Pseudo-Dionisio enumeraba la «con-

[110] *De viris inlustribus* 24: ed. E. E. Richardson: TU 14 (1896) 71.

[111] Para la profesión monástica y su profundo sentido, véase M. Rothenhäusler, *Die Anfänge der klösterlichen Profess:* BM 4 (1922) 21-28; Id., *Der hl. Basilius der Grosse und die klösterliche Profess:* ibid., 280-289; Id., *Unter dem Geheimnis des Kreuzes. Die klösterliche Profess bei Kassian:* BM 5 (1923) 91-96; O. Casel, *Die Mönchweihe:* Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) 1-47; V. Muzzarelli, *De professione religiosa a primordiis ad saeculum XII* (Roma 1938). Véase también la bibliografía citada en la nota 126 de este capítulo.

sagración monástica» entre los ritos «sacramentales» que describe en su *Jerarquía eclesiástica*. Es un texto muy conocido:

«El sacerdote está de pie ante el altar, recitando la invocación santa por el monje. En cuanto a éste, se mantiene en pie detrás del sacerdote, sin doblar las dos rodillas, ni una sola; sin que se le impongan sobre la cabeza las Escrituras que vienen de Dios, sino simplemente está cerca del sacerdote que recita para él la invocación que le consagra. Terminada esta invocación, el sacerdote se acerca al que acaba de consagrar y le pregunta en primer lugar si está decidido a rechazar toda suerte de división, no sólo de su conducta, sino también de sus pensamientos. A continuación le recuerda su compromiso de llevar vida más perfecta, dando testimonio [así] de su obligación de permanecer inconmovible en un estado de vida superior al ordinario. El que ha sido consagrado ratifica en seguida todos estos compromisos, y el sacerdote lo signa con la señal de la cruz, le corta los cabellos invocando las tres personas de la divina Beatitud, le quita todos sus vestidos para ponerle otro vestido nuevo, con los otros santos personajes de la asistencia le da el ósculo de paz y le confiere en perfección la comunión de los misterios teárquicos» [112].

Pese a su extrema sobriedad—nada se precisa sobre el contenido de la invocación del sacerdote, y la naturaleza de las promesas del monje apenas puede adivinarse a través de las palabras sibilinas del autor—, este texto constituye la descripción más completa de la consagración monástica que nos haya legado la antigüedad. De él y del comentario que sigue se desprende que dicha ceremonia constaba fundamentalmente de una epiclesis (oración de consagración), una profesión oral, la tonsura y la imposición del hábito. Era una verdadera consagración en el sentido religioso del vocablo, esto es, una donación a Dios con aceptación significada ritualmente; pero una consagración de tipo secundario; de ahí que la realice un sacerdote, y no el obispo, y que el iniciando no doble ámbas rodillas, como hacía el sacerdote ordenado, ni siquiera una sola, como acontecía en la ordenación del diácono, etc. El monje no pertenece a la jerarquía eclesiástica, no participa del sacramento del orden. La ceremonia de su iniciación es puramente espiritual, obra de los carismas del Espíritu Santo.

El Pseudo-Areopagita nos da a conocer un rito ya muy evolucionado y completo. En los primeros tiempos, las cosas se realizaban con gran simplicidad. La consagración monástica tenía lugar con frecuencia sin ninguna clase de ceremonial litúrgico, sin que ni siquiera el candidato emitiera una profesión expresa. La sola imposición del hábito—la vestición—significaba suficientemente para los primeros padres el cambio de vida y de mentalidad—la *metánoia* del Nuevo Testamen-

112 *De ecclesiastica hierarchia* 6.

to—, la entrega total a Dios, la adhesión cordial, efectiva e irrevocable a la tradición monástica. Sólo poco a poco fueron introduciéndose otros elementos, hasta llegar a formar el elaborado ceremonial litúrgico que nos dan a conocer el Pseudo-Areopagita y, sobre todo, los textos de los siglos VI y siguientes. A los candidatos a la vida monástica se les fue exigiendo una renuncia explícita al mundo y a su patrimonio, una promesa formal de practicar la castidad perfecta y de tender a la perfección de la vida cristiana. Y quiso significarse la toma de posesión del nuevo monje por parte de Dios mediante un rito que contenía sobre todo una consagración espiritual.

Sin embargo, aun en los tiempos en que la iniciación monástica revestía la mayor simplicidad, se atribuyó a la deposición de los «vestidos seglares» y la imposición del «hábito monástico» un simbolismo sustancial y profundo, que los nuevos elementos adventicios no hicieron más que subrayar y ampliar. Los textos que nos lo dan a conocer son numerosos y claros. Tal vez el más completo y hermoso sea el célebre discurso del abad Pinufio con motivo de la vestición de uno de sus monjes; discurso evidentemente reconstruido, si no enteramente compuesto, por Casiano, que, una vez más, resume admirable y elocuentemente las enseñanzas de los padres monásticos.

Según esta doctrina, la profesión es esencialmente el acto por el que el hombre renuncia al mundo y a los bienes materiales, se niega a sí mismo, carga sobre sus hombros la cruz, se deja crucificar con el Señor y muere con él de una muerte mística. He aquí un sustancioso fragmento del discurso que Pinufio dirige al novicio que acaba de ingresar en el monasterio:

> «La renuncia no es sino la marca de la cruz y de la muerte de sí mismo. Debes, pues, saber que hoy has muerto verdaderamente al mundo presente, a sus obras y a sus deseos, y que, según dice el Apóstol, estás crucificado al mundo, como el mundo lo está para ti [113].
>
> Examina, pues, lo que implica la cruz bajo cuyo signo debes vivir en adelante, porque ya no eres tú quien vive, sino que vive en ti aquel que por ti fue crucificado [114].
>
> Es preciso conformar toda nuestra vida al modelo que él nos dio cuando estaba clavado en la cruz, para que, según dice David [115], traspasando nuestras carnes con el temor del Señor como con clavos, nuestra voluntad y todos nuestros deseos ya no estén sujetos a nuestra concupiscencia, sino clavados a su mortificación. De este modo cumpliremos este precepto del Señor: 'Quien no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí'» [116].

113 Cf. Gál 6,14.
114 Cf. Gál 2,20.
115 Cf. Sal 118,120.
116 *Instituta* 4,34. La última cita es Mt 10,38.

Pinufio prevé la posible réplica del que acaba de revestir el hábito monástico: «¿Cómo puede el hombre llevar continuamente la cruz y cómo es posible que un hombre vivo esté crucificado?». Y responde:

«Nuestra cruz es el temor del Señor. Como el que está crucificado no tiene ya posibilidad alguna de mover sus miembros y de volverse hacia donde le plazca, así ya no debemos ordenar nuestra voluntad y nuestros deseos según lo que nos es agradable y nos gusta de momento, sino, de acuerdo con la ley del Señor, hacia donde ella nos obliga. El que está clavado al patíbulo de la cruz, ya no tiene en cuenta las cosas presentes, ya no piensa en satisfacer sus pasiones, ya no tiene ningún cuidado ni inquietud del día de mañana, ya no siente el deseo de poseer; ni se deja llevar de la soberbia, ni de las rivalidades, ni de las disputas; ya no tiene ningún rencor por las injurias que le hacen, ni recuerdo alguno de las que recibió en el pasado, y aunque todavía con vida, ya se considera difunto a todos los elementos de este mundo, y dirige la atención de su corazón hacia el lugar al que sabe que va a pasar en breve. Así también nosotros, crucificados por el temor del Señor, debemos estar muertos a todo esto, es decir, no sólo a los vicios de la carne, sino también a los elementos del mundo, manteniendo siempre los ojos del alma fijos en el lugar al que en todo momento debemos esperar ir. De este modo, efectivamente, podremos mortificar todas nuestras concupiscencias y afecciones carnales» [117].

Casiano resume aquí la enseñanza común de los maestros del monacato antiguo. Nuestros textos insisten constantemente en los temas del martirio espiritual, de la cruz, de la muerte mística. En ellos nada aparece con más frecuencia que la idea de que el monje está muerto para la presente vida. Así preguntaba San Efrén dirigiéndose al monje infiel: «Si estás muerto, ¿por qué te conduces como si estuvieras vivo?» [118] «Ve, siéntate en tu celda y graba en tu corazón que desde hace un año yaces en el sepulcro», aconsejó una vez cierto solitario espiritual al que iba a ser con el tiempo el célebre *apa* Poimén [119]; y Poimén debió de aprender bien la lección, pues decía: «Estoy muerto, y el que está muerto no habla» [120]. Los solitarios solían tomarse al pie de la letra la idea de que habían fallecido para todas las cosas temporales. Los ejemplos abundan. *Apa* Apolo replicó a un hermano carnal: «¿Ignoras que hace veinte años que estoy muerto para el mundo y que desde la tumba de esta celda no puedo serte de ninguna utilidad en lo referente a la vida presente?» [121] Al notificarle que un pariente suyo que era senador le había legado una inmensa

[117] *Instituta* 4,35.
[118] *Sermo de monachis, ascetis et eremitis* 11: LAMY, 4,170.
[119] *Apophthegmata, Poimén* 1.
[120] Ibid., *Poimén* 2.
[121] *Collationes* 24,9.

fortuna, San Arsenio renunció a ella diciendo: «Yo fallecí antes que ese que acaba de morir» [122]. ¿Cómo puede un muerto heredar de otro muerto? A un clérigo que le reconvenía por no haberse mostrado deferente con unos obispos que habían visitado el lugar, le respondió el anciano Natanael: «Yo estoy muerto para mis señores los obispos y para el mundo entero» [123]. Abundan los textos que, implícita o explícitamente, presentan la profesión como una muerte mística. Y, como hemos visto en Casiano, no pocas veces este tema va unido con el de la cruz. Así, cuando San Porcario, abad de Lérins, aconseja al monje: «Abrázate a la cruz... como si estuvieras ya muerto al mundo» [124]. O cuando San Jerónimo escribe a Eustoquia: «El que ha muerto con su Señor y con él ha resucitado y ha crucificado su carne con todos los vicios y concupiscencias de ella, no teme la tribulación, ni la persecución, ni el hambre, ni nada absolutamente»; y, después de recordar la muerte de Cristo, añade con su peculiar fervor: «La sola paga digna es compensar sangre por sangre y, pues hemos sido redimidos por la sangre de Cristo, morir de buena gana por nuestro Redentor» [125].

Otro aspecto importante ofrece la doctrina sobre la profesión en el monacato primitivo. Nuestros escritores la comparan con frecuencia al sacramento de la iniciación cristiana; afirman incluso que es un segundo bautismo. Y, en efecto, no se puede negar que existen analogías entre ambos; analogías que subrayarán más y más los rituales de los siglos posteriores a los que nos ocupan en el presente volumen [126].

Antes de recibir el bautismo, el catecúmeno debe pronunciar una solemne renuncia a Satanás. San Cirilo de Jerusalén explica los términos de la fórmula usada en su Iglesia: *erga* significa todas las acciones contrarias al *logos; pompé*, las fiestas más o menos relacionadas con la religión pagana y «la pasión del teatro, las carreras de caballos, la caza y todas las vanidades de esta clase»; *latreía* designaba propiamente el culto idolátrico [127]. Ahora bien, sin duda alguna, la renuncia monástica que implícita o explícitamente tenía lugar en el acto

[122] *Apophthegmata, Arsenio* 29.
[123] *Historia lausiaca* 16.
[124] *Monita:* ed. A. WILMART: RBén 26 (1919) 479.
[125] *Ep.* 22,39.
[126] Para la profesión monástica considerada como un «segundo bautismo», véase, entre otros, PH. OPPENHEIM, *Mönchsweihe und Taufritus. Ein Kommentar zur Auslegung bei Dionysios dem Areopagiten: Miscellanea L. C. Molhberg*, t.1 (Roma 1948) 259-282; E. DEKKERS, *Profession monastique = second baptême. Qu'a voulu dire saint Jérôme?:* Historisches Jahrbuch 77 (1958) 91-97; E. E. MALONE, *Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism*, en A. MAYER, J. QUASTEN, B. NEUNHEUSER, *Von christlichen Mysterium* (Düsseldorf 1951) p.115-134.
[127] *Cathecheses mystagogicae:* MG 33,1072.

de la vestición o profesión se parecía mucho a la renuncia bautismal. Más aún, no faltan autores que afirman que la profesión del monje o de la virgen cristiana no es otra cosa que una solemne ratificación de la *apótaxis* bautismal. Escuchemos, por ejemplo, a San Jerónimo exhortando a Demetríada: «Ahora que has abandonado el mundo, y has dado el segundo paso después del bautismo, y has hecho pacto con tu adversario, diciéndole: 'Renuncio a ti, diablo, y a tu mundo, y a tu pompa, y a tus obras', has de conservar la alianza que concluiste, has de estar de acuerdo y has de guardar el pacto con tu adversario'» [128]. Esta ratificación de la renuncia bautismal lleva consigo una obligación inviolable, pues el mismo San Jerónimo dice en otro lugar: «Yo que hoy soy considerado como monje, si abandonara mi profesión, negaría a Cristo» [129]. Como el cristiano infiel a la renuncia que pronunció en el bautismo, el monje transgresor de su profesión es considerado un apóstata [130].

La diferencia entre la *apótaxis* monástica y la bautismal radica principalmente en que en el bautismo se renuncia sólo en espíritu a las obras del mundo, mientras que la profesión implica una dejación real y efectiva de los bienes y libertades que el mundo ofrece. De ahí que Filoxeno de Mabbug hable del bautismo «de la gracia» (el sacramento) y el «de la voluntad» (la profesión monástica):

> «Tú tienes dos bautismos: el de la gracia, que se realiza en el agua, y el de tu voluntad, cuando del mundo te sumerges en el amor de Dios y reapareces fuera del mundo. Como los hebreos al salir del mar recibieron otras reglas, obtuvieron otro manjar, apagaron su sed en aguas nuevas, observaron otros mandamientos y otras reglas, recibieron revelaciones, llegaron a tener visiones espirituales, escucharon la voz de Dios, que hablaba con ellos desde muy cerca; vieron cómo los ángeles alternaban con ellos, fueron admitidos en la sociedad y participaron de las potestades espirituales, habitaron cerca del tabernáculo temporal que se levantaba en medio de ellos, recibieron la explicación del misterio que se realizaba en él y fueron curados de las mordeduras de las crueles serpientes por la serpiente crucificada que fue erigida por ellos en el desierto: habían penetrado en otro mundo, libre de toda costumbre del mundo».

El paso del mar Rojo, que divide en dos el Antiguo Testamento, se convierte, como se ve, para Filoxeno de Mabbug, en imagen de la profesión monástica. Por ella el monje pasa

128 *Ep.* 130,7.
129 *De persecutione Christianorum:* ed. G. Morin, *Analecta Maredsolana* 3,2,402.
130 El mismo concepto que expone San Jerónimo se halla ya implícito en la *Vita Antonii.* En el relato de la resolución de hacerse monje tomada por el joven copto, es fácil distinguir los dos elementos correlativos del ritual bautismal: la *apótaxis,* o renuncia al mundo y a Satanás, y la *syntaxis Christou,* o compromiso solemne de seguir a Cristo (cf. *Vita Antonii* 4).

de un mundo en el que era esclavo a otro mundo lleno de las maravillas de Dios. Es el «bautismo de la voluntad» el que pone en práctica lo que realizó el «bautismo de la gracia» de un modo insensible, misterioso. En otras palabras, en la profesión se orienta definitivamente el monje, por propia voluntad, hacia el cumplimiento perfecto de lo que prometió en el sacramento del bautismo. Deja el mundo y va a Dios. El mismo Filoxeno ha explicado esto largamente, sobre todo en el siguiente párrafo:

> «Aunque nos hayamos despojado del hombre viejo por el bautismo, según la doctrina de San Pablo, y hayamos revestido el nuevo en su lugar, no notamos ni cuándo nos despojamos ni cuándo nos revestimos, porque fue la gracia la que obró ambas cosas. El misterio se realizó en nosotros en aquel momento sólo por la audición de la fe; ahora se trata de querer abandonar al hombre viejo y notar que lo abandonamos por nuestro trabajo y nuestra fatiga, y no sólo por la audición de la fe; por la experiencia, por los sufrimientos y las lágrimas, por el amor de Dios y las oraciones puras, por continuas plegarias y la admiración y la contemplación de la majestad de Dios, por una carrera rápida del hombre interior hacia el Señor» [131].

La profesión monástica—lo acabamos de ver en Filoxeno—es concebida como la realización efectiva de las promesas del bautismo, como la experiencia del misterio de muerte y resurrección en que el sacramento de la iniciación cristiana inmerge al bautizado. Pero el verdadero fundamento para equiparar de algún modo la profesión monástica al bautismo y atribuirle efectos similares, está sobre todo en la ya entonces tradicional ecuación entre martirio y vida ascética. Desde este punto de vista, el monje era considerado como el sucesor del mártir; su renuncia, sus prácticas ascéticas, toda su existencia, que no es otra cosa que una cadena de sacrificios; su perpetua abnegación, su incesante deseo de participar en la pasión de Cristo, constituyen un «martirio incruento», o, según la expresión de Casiano, lo convierten en un «mártir vivo» [132]. Ahora bien, desde los tiempos de San Ignacio de Antioquía († 107), el mártir era considerado como el más auténtico imitador y seguidor de Cristo; se creía que su pasión, tolerada por el amor del Señor, borraba sus pecados y le abría sin ninguna dilación las puertas del cielo, es decir, que causaba los mismos efectos que el bautismo. Por eso se habló de un «bautismo de sangre», de un «segundo bautismo»; y la expresión «segundo bautismo» se convirtió en término técnico para designar el martirio. Por lo tanto, si la profesión monástica es considerada como análoga

131 *Homilías* 9: SC 44,258.
132 *Collationes* 18,7. Para el «martirio» del monje, véase más adelante, p.275-277.

al martirio, puede llamarse también, como el martirio, «segundo bautismo», como la llamaba de hecho San Jerónimo en 384 en una de sus cartas [133]. La ecuación, basada, evidentemente, tan sólo en la analogía, es ésta: profesión = martirio = segundo bautismo. «Es, pues, en calidad de martirio como la vida monástica rebautiza al pecador» [134].

Notemos, finalmente, con alguna detención, que la profesión monástica, como la renuncia bautismal, era tenida por irrevocable. Ya hemos leído la rotunda frase de San Jerónimo: *Ego hodie qui videor esse monachus, si reliquero propositum meum, Christum negavi* [135]. No es menos explícito el papa San León Magno al resumir la doctrina común: «La vida monástica, aceptada libre y voluntariamente, no puede abandonarse sin pecado, pues lo que uno prometió a Dios debe satisfacerlo» [136]. Su amigo Casiano, al describir las costumbres de los cenobitas de Egipto, señala que el postulante «no es admitido sin haber dado pruebas de su perseverancia y de su deseo, al mismo tiempo que de humildad y paciencia, permaneciendo a la puerta durante diez días o más»; y no sólo esto, sino que tiene que arrojarse a los pies de todos los monjes que pasan, quienes le rechazan y desprecian sistemáticamente y le llenan de reproches e injurias, «como si deseara ingresar al monasterio no por razón de piedad, sino por necesidad» [137]. Más adelante explica Pinufio al joven a quien acaba de imponer el hábito las razones de tan extraña conducta:

> «Según la sentencia de la Escritura, 'vale más no hacer votos que hacerlos y no cumplirlos' [138], y 'maldito sea quien hace la obra de Dios con negligencia' [139]. Por esta razón te hemos rechazado durante tanto tiempo. No porque no deseemos ardientemente contribuir a tu salvación y a la de todos los hombres, pues incluso desearíamos salir al encuentro de los que quieran convertirse a Cristo. Pero temíamos, si te recibíamos en seguida, ser culpables de ligereza delante de Dios y atraer sobre ti un suplicio mayor si, admitido con demasiada facilidad y sin comprender la importancia de la vida que deseas abrazar, abandonabas más tarde esta vida o caías en la tibieza» [140].

Tan importante es esta doctrina, que Pinufio se siente obligado a insistir en ella más adelante:

[133] Cf. *Ep.* 39,3.
[134] P. Antin, *Sain Jérôme:* Théologie... p.198. Sobre esto, véase el artículo de E. Dekkers citado en la nota 126.
[135] Véase la nota 129.
[136] *Ep. ad Rusticum episcopum Narbonensem* 14: ML 54,1207. Alude San León a Deut 23,21 y Sal 49,14.
[137] *Instituta* 4,3.
[138] Ecl 5,4; LXX.
[139] Jer 48,10; LXX.
[140] *Instituta* 4,33.

«Según palabras del Apóstol [141], si vuelves a construir lo que habías destruido, te haces a ti mismo prevaricador. Mejor persevera hasta el fin en la desnudez que has profesado en presencia de Dios y de sus ángeles. Y no te contentes en permanecer simplemente en este espíritu de humildad y paciencia que te ha hecho implorar con tantas lágrimas, durante diez días, a la puerta del monasterio a fin de ser admitido. Progresa en esta virtud y hazla crecer más y más. Pues sería una gran desgracia si, en vez de progresar cada día más y tender a la perfección como debes, volvieras atrás y cayeras en un estado inferior al primero. Ya que 'será salvo' no quien hubiere empezado a vivir en la renuncia, sino 'el que perseverare hasta el fin'» [142].

La profesión no sólo no permite al monje volver atrás y desistir, sino que le obliga, conforme a la doctrina de nuestros maestros, a progresar siempre más y más en el camino de perfección. Como Casiano y, en general, todos los padres y maestros del monacato antiguo, el Pseudo-Areopagita subraya fuertemente esta idea al afirmar que, si la consagración monástica confiere una dignidad y un grado de jerarquía espiritual superiores a los de los otros bautizados, esto mismo impone al monje la obligación de enfocar su vida «de otro modo», «de un modo más perfecto» que el común de los cristianos. La profesión le ha separado del mundo y, físicamente, incluso de la comunidad eclesial. Cierto que en espíritu permanece unido a la Iglesia; pero mientras los otros fieles llevan simplemente en su seno la vida divina que les comunica el bautismo y los demás sacramentos, el monje está obligado por su profesión a tender constantemente a «la más alta perfección»; es un solitario dedicado al perfecto servicio y a la perfecta imitación de Dios [143].

Capítulo V

LA ASCENSION ESPIRITUAL

La búsqueda del paraíso perdido

Un maestro de espiritualidad monástica de la antigüedad enseñaba a sus discípulos:

«Desde su caída y su expulsión del paraíso terrenal, el hombre está ligado por una doble serie de ataduras. Unas proceden de la vida misma, de los cuidados que ella implica, del amor al mundo, a los placeres carnales y las malas pasiones, a las riquezas y a los honores,

[141] Cf. Gál 2,18.
[142] *Instituta* 4,36. La cita es de Mt 24,13.
[143] Cf. R. Roques, *Éléments*... p.312-313.

a toda clase de creaturas; a la mujer, los hijos, los parientes, los lugares, los vestidos; en suma, a todas las cosas visibles. Según la palabra de Dios, el hombre debe desprenderse de todo esto por una libre opción personal, pues cada cual está encadenado a estas cosas visibles porque quiere. No podrá cumplir perfectamente la ley sino después de escapar y librarse de todas estas ataduras. Pero, en el interior, el alma humana se halla envuelta, cercada, encadenada por los espíritus maléficos, que la mantienen en las tinieblas, le impiden ver al Señor tanto como ella quisiera, creer y orar a su gusto. En todas partes, en el mundo invisible, encontramos hostilidad desde la caída del primer hombre» [1].

Los monjes antiguos conocían la Escritura; habían meditado muchas veces los primeros capítulos del Génesis, habían reflexionado sobre la narración del paraíso, que, como dice San Efrén, es breve para quien la recita y opulenta para quien la investiga [2]. Y las imágenes y antropomorfismos bíblicos, juntamente con los comentarios de los padres, habían dado a entender a aquellas almas simples la altísima dignidad original del hombre, su familiaridad con Dios, su perfecta felicidad y, por consiguiente, la grandiosidad del drama de los orígenes. Los monjes sentían todo el peso de las cadenas que les mantenían prisioneros en este destierro, atados al pecado y sus funestas consecuencias; suspiraban por el lugar de delicias que habían perdido; se esforzaban en recobrar de algún modo, ya en esta vida, las perfecciones de Adán en el estado de inocencia en que había sido creado: su *apátheia*, o dominio sobre todas las fuerzas del cuerpo y del alma; su *gnosis*, o ciencia eminente de las realidades naturales y sobrenaturales, y, sobre todos los otros dones, su *parrhesía*, que le permitía tratar familiarmente con Dios. Adán, bien puede decirse—el Adán anterior al pecado original, «cuando estaba revestido de gloria, conversaba familiarmente con Dios y habitaba aquel lugar donde toda bienandanza tiene su asiento»— [3], era realmente el ideal del monje.

El tema del paraíso aparece en la literatura monástica desde sus mismos orígenes. En los escritos de la época que nos ocupa hallamos ya las ideas del «paraíso de la soledad» *(paradisus solitudinis)* y el «paraíso de la celda» *(paradisus cellae)*, que iban a ser tan gratas a los monjes medievales. Así, oímos exclamar a San Jerónimo: «Para mí el pueblo es una cárcel, y la

[1] MACARIO, *Homilías espirituales* 21,2: ed. H. DÖRRIES, etc., p.192. Para el tema del paraíso, véase J. DANIÉLOU, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Église*: Eranos Jahrbuch 22 (1954) 433-472; G. M. COLOMBÁS, *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana* (Montserrat 1958); P. NAGEL, *Die Wiedergewinnung des Paradieses durch Askese*: Forschungen und Fortschrifte 34 (Berlín 1966) 375-377; G. PENCO, *Il ritorno al Paradiso*: Vita monastica 21 (1967) 81-86.

[2] *Himnos sobre el paraíso* 1,3: ed. E. BECK en SA 33 (Roma 1953) 3.

[3] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.68,3.

soledad un paraíso»[4]; y en otra coyuntura: «¡Oh desierto, en el que brotan las flores de Cristo!... ¡Oh yermo, que goza de la familiaridad de Dios!... ¿Te aterra la extensión sin límites del desierto? Pues paséate en espíritu por el paraíso»[5]. Para San Juan Crisóstomo, el desierto de Egipto es «el más hermoso paraíso»[6]. «Ten tu celda por un paraíso», aconsejaba San Jerónimo a Rústico[7]. Y era creencia bien arraigada que los ángeles trataban con los monjes en sus humildes tugurios como alternaban antiguamente con Adán en el jardín de Edén.

Lo que aquí nos interesa sobre todo es que los maestros de la espiritualidad monástica, al igual que los Padres de la Iglesia en general, enseñaron formalmente que la perfección consiste en la restauración del estado del primer hombre. Oigamos, por ejemplo, a San Gregorio de Nisa: «La gracia de la resurrección no se nos presenta de otro modo que como el restablecimiento de los que cayeron en su estado primitivo, pues la gracia que esperamos es la de volver a la vida de los orígenes, cuando sea de nuevo conducido al paraíso el que había sido arrojado de él» . O, como viene a decir el abad Isaías, la restauración del paraíso se realiza en primer lugar por el bautismo, esto es, por la participación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo, y luego por el ascetismo, es decir, por la continuación y extensión de la obra empezada por el bautismo[8].

Apenas es preciso añadir que el paraíso al que dirigían sus ansiosas miradas tanto los Padres griegos y orientales como sus imitadores de Occidente y los monjes en general, no era tan sólo el paraíso del Génesis, sino un paraíso adornado con las gracias del cristianismo y del paraíso del cielo. Los Padres se complacen, en efecto, en acumular sobre Adán tanto los dones que realmente poseyó como los que le estaban destinados en el paraíso último y perfecto, como son el cuerpo espiritual y una participación en la vida de los ángeles mucho mayor que la que la Escritura nos permite suponer en el paraíso terrenal. Más aún, cuando en nuestros textos se habla de imitar a Adán, en realidad se refieren al segundo Adán, Jesucristo. Sólo gracias al Señor es posible recuperar la gracia y la armonía original, destruida por el primer pecado. Cristo vino al mundo para conducir de nuevo al hombre al paraíso y restaurarlo en

4 *Ep.* 125,8,1: CSEL 56,127. Cf. *Ep.* 2,1: CSEL 54,10.

5 *Ep.* 14,10: CSEL 54,59-60. Cf. *Ep.* 3,4,2: p.15; *Ep. ad Praesidium*: ed. G. Morin: Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes (1913) 57.

6 *In Matth.* hom.8,4.

7 *Ep.* 125,7,3: CSEL 56,125. Cf. *Ep.* 24,3,1: CSEL 54,215; *Regula Macarii* 6: ML 103,448.

8 San Gregorio de Nisa, *De hominis opificio* 17: MG 44,188. Para el abad Isaías, cf. M. Marx, *Incessant Prayer*... p.100 y 105.

su primer estado. Ahora bien, esta restauración ha hallado su más plena realización en la naturaleza humana de Jesús, que, por lo mismo, se convierte en modelo ideal e insuperable de perfección.

Los Padres griegos y los maestros del monacato antiguo en general enseñan que el retorno al paraíso perdido no es tan sólo una realidad escatológica reservada a la humanidad para el fin de los tiempos, o para la hora de su muerte temporal a cada uno de los hombres, sino que puede anticiparse místicamente en la vida presente. Se trata, ante todo, de restaurar la imagen divina impresa en el hombre, y más o menos desfigurada por los pecados. Esta restauración permite al hombre volver a encontrar de alguna manera el paraíso ya antes del tránsito de este mundo al venidero. Por ello suspiraban los monjes antiguos.

Ahora bien, la profesión no restituía a los monjes en un instante lo que Adán había perdido en un instante. La renuncia, el apartamiento del mundo, la expatriación, todo lo que habían dejado al vestir el hábito religioso, la perfecta abnegación que habían prometido para seguir a Cristo, el don total de sí mismos: todo esto tenía, sin duda, un gran valor en orden al progreso espiritual; con ello habían roto los monjes una serie de fuertes lazos que les ataban a la tierra y a su egoísmo Pero, al fin y al cabo, no habían hecho más que dar un primer paso, ponerse en camino, adoptar las medidas imprescindibles para poder dedicarse plenamente en adelante a la búsqueda de Dios y del paraíso perdido, donde permanecer habitualmente con El, verle y hablarle con confianza y familiaridad. Gracias a su profesión monástica, en adelante no sólo se hallaban libres de varios impedimentos que les entorpecían en esta búsqueda vital y ansiosa, sino que estaban estrictamente obligados a entregarse a ella en cuerpo y alma.

El camino de perfección

El itinerario espiritual que conduce al monje desde la «conversión» hasta las alturas de la perfección y le introduce de algún modo, ya en esta vida, en el paraíso perdido, ha sido descrito innumerables veces por los escritores de la antigüedad. En realidad es un tema muy anterior al monacato. La vida del hombre y su progreso en la virtud habían sido considerados tradicionalmente como un camino, compuesto de diversos tramos. En la epístola a los Hebreos se concibe la existencia entera del cristiano como un viaje de retorno a su verdadero hogar, el «reposo» de Dios, bajo la dirección de Cristo,

nuevo Moisés del nuevo pueblo escogido. Por este conducto penetraba en la Iglesia uno de los temas espirituales más fecundos: la «espiritualidad del Exodo» [9]. Orígenes fue, sin duda alguna, el más constante, minucioso y genial explotador de este filón. Siguiendo paso a paso a los israelitas en su gesta memorable, describe con gran pormenor y belleza el viaje del alma en pos del ideal de la perfección cristiana. La salida de Egipto, el paso del mar Rojo, las diversas etapas de los israelitas en el desierto, la teofanía del Sinaí, la promulgación de la ley, las luchas con los diversos enemigos que les salieron al paso, la entrada en la tierra prometida; en una palabra, la narración bíblica entera, constituyen para Orígenes una grandiosa alegoría del progreso del cristiano desde la conversión al bautismo, desde el bautismo a la muerte, y desde la muerte al cielo.

Es natural que la «espiritualidad del Exodo» tuviera mucha aceptación entre los monjes. Algunos de los rasgos más acentuados de esta alegoría convenían perfectamente a su peculiar manera de concebir y practicar la vida cristiana. Nadie mejor que ellos, en efecto, llevaba a cabo la perfecta ruptura con el mundo pecador y se entregaba al combate espiritual en el desierto para vivir en una mayor intimidad con Dios. Nadie mejor que ellos podía ufanarse de haberse despojado de todas las cosas para correr más libremente a la conquista de la tierra prometida. Como no podía suceder de otro modo, los escritores monásticos se apropiaron el tema. Citemos entre sus expositores a San Jerónimo, Casiano, San Euquerio de Lyón y Filoxeno de Mabbug. Este último lo explota sistemáticamente. Con Casiano puede decirse que el Exodo se convierte definitivamente en alegoría de la vida monástica en el mundo latino.

Pero ya en los orígenes del monacato, en los escritos más primitivos y más autorizados que se ocupan de él, se nos habla de camino y de progreso. La misma *Vita Antonii*, el primer «espejo de monjes», ¿qué es sino la descripción de la ruta de un alma sedienta de Dios? San Atanasio, en efecto—ya hemos tenido ocasión de verlo—, desarrolla ante la mirada del lector toda la existencia del gran anacoreta y padre de anacoretas como un continuo avanzar por la senda de la perfección cristiana. Su progreso interior se manifiesta a través de su aplicación a un ascetismo más y más intenso, al que corresponde una lucha con los demonios cada vez más dura y una mayor comunicación de la gracia y de los dones del Espíritu, que hacen de él un espiritual, un *pneumatophoros*, o «portador del

[9] Véase DS 4,1957-1995.

Espíritu», un gran carismático. Y el dinamismo de su existencia, enteramente orientada hacia Dios, queda fuertemente acentuado por sus repetidos cambios de lugar en la práctica del ascetismo, que le conduce, a lo largo de cuatro etapas, desde su pueblo natal al gran desierto y, una vez en él, siempre más y más lejos, hasta la montaña interior, que simboliza la cúspide de la santidad del gran anacoreta. De este modo, la *Vita Antonii* presenta el monacato como un movimiento ascensional y eminentemente dinámico, que, en vez de decrecer y aquietarse con los años, se va acelerando más y más; la misma muerte aparece como el último estadio terrestre y, por así decirlo, la consumación de este perpetuo superarse [10].

Abramos otro documento del monacato más primitivo: la exigua colección de cartas de *apa* Ammonas, discípulo y sucesor de San Antonio. En ellas aparece con gran relieve la antigua idea egipcia del largo y penoso viaje que debe realizar el alma que se dirige al cielo. Por lo general, se situaba dicho viaje inmediatamente después de la muerte; pero Ammonas lo identifica con la ascensión asceticomística en la vida presente [11].

La carta *Ad filios Dei*, atribuida a San Macario de Egipto [12], podría titularse, según A. Wilmart, «los caminos y los obstáculos de la unión con Dios», o también, «a través de qué etapas progresivas un alma llega al reino del Espíritu» [13]. En realidad se trata de un admirable sumario del camino de perfección que un anciano espiritual trazó para sus discípulos. La compunción constituye el punto de partida. Luego que el monje ha renunciado al mundo, se aplica con ardor al ascetismo, afligiendo el cuerpo con ayunos y vigilias y perseverando en la oración. Firme en su propósito de alcanzar la perfección espiritual, atraviesa sucesivamente etapas difíciles y turbulentas, y otras tranquilas y llanas. El combate invisible contra vicios y demonios se hace a veces tan duro, que la voluntad desfallece y zozobra; pero Dios, «amador de los hombres», está al lado del monje, lo fortalece para seguir adelante, y de este modo le hace comprender a la vez su gran misericordia y la nada de las creaturas. A través de estas alternativas, en las que se suceden renuncias, purificaciones e iluminaciones, el alma va avanzando por el camino de perfección y va siendo

[10] Cf. K. Holl, *Enthusiasmus*... p.141-155; L. Bouyer, *La vie de saint Antoine* p.40; cf. t.1 p.58-62.

[11] J. Quasten, *Patrología* t.2 p.160.

[12] Se conserva en siríaco y en latín: MG 34,405-410; edición crítica de A. Wilmart (*La lettre spirituelle de l'abbé Macaire:* RAM 1 [1920] 58-83). Como advierte J. Quasten (*Patrología* t.2 p.173), no es seguro que la carta pertenezca realmente a San Macario de Egipto.

[13] A. Wilmart, *La lettre spirituelle*... p.59.

admitida gradualmente en la intimidad divina. Dios se le manifiesta y le abre los ojos del corazón; y con humildad y acción de gracias penetra, finalmente, el monje en el reino del Espíritu. En efecto, en el último tramo de la ascensión, el Espíritu Santo concluye un pacto con el alma purificada de vicios y corroborada en la virtud y la levanta por encima de todo lo creado. Si el monje se muestra fiel a la acción del Espíritu, permanecerá en este sublime estado, y su vida será verdaderamente mortificada y santa, entregada a la oración y la práctica de las buenas obras, llena de inmensa paz.

En los escritos procedentes del monacato indocto, ajeno a toda clase de especulación filosófica, no suelen distinguirse en la vida espiritual más que dos grandes fases. La primera, esencialmente ascética, consiste en un largo período de esfuerzo, de lucha encarnizada, a fin de resistir a los vicios y practicar las virtudes. Al término de este combate tiene lugar un acontecimiento de la mayor importancia: el alma recibe la *dynamis* (virtud, fuerza), el «gran carisma», el don del Espíritu. El vocabulario es variado, pero todos los términos designan una misma realidad, esto es, una especial comunicación del Espíritu Santo. Y desde este momento empieza a desarrollarse la segunda fase, que, enteramente diferente de la primera, se distingue por una gran estabilidad en el bien, una familiaridad consciente con Dios, un grande gozo interior y el don de la paternidad espiritual [14].

Mas, si estas descripciones tan generales y sumarias de las vías del espíritu podían bastar a los monjes ignaros, no satisficieron, evidentemente, a los espíritus cultos. Aficionados a análisis sutiles y divisiones múltiples y precisas, los filósofos del desierto se aplicaron a discutir todo el proceso de la vida espiritual. Así, por ejemplo, Gregorio de Nisa, quien dividió el camino de perfección en tres partes, simbolizadas por la zarza ardiente, la nube y la tiniebla del Exodo. En primer lugar, distingue un período de purificación e iluminación, equivalente a la *praxis* de Orígenes, que conduce al hombre hasta el dominio de las pasiones o *apatheia;* su símbolo es la zarza ardiente de Moisés. En segundo lugar, pone un período inicial de la contemplación, que consiste en una actividad intelectual, una *theoría* activa y especulativa, cuyo objeto es desprenderse gradualmente de lo sensible y, por la contemplación de las creaturas, elevarse a la contemplación del Creador y de los bienes sobrenaturales; su símbolo es la nube. El tercer período, en fin, pertenece propiamente a la experiencia mística: el

[14] Véase infra, p.301-303.

alma se pone en contacto con Dios por el sentimiento de la divina presencia en sí misma; sentimiento que va creciendo proporcionalmente a la restauración progresiva de la imagen de Dios en el hombre; su símbolo es la tiniebla. Gregorio de Nisa afirma que el alma «ve a Dios en la tiniebla» [15] con una visión inmediata, forma suprema de la *theoría,* que se identifica con la experiencia mística y constituye la verdadera contemplación sobrenatural [16].

Aunque sirviéndose de una nomenclatura diferente, Evagrio Póntico divide el itinerario espiritual de un modo parecido al de Gregorio de Nisa. Hereda, en efecto, de la tradición alejandrina la distinción entre la vía *practiké* y la *theoretiké* o gnóstica; pero al subdividir la segunda vía en *theoría physiké,* cuyo objeto es el mundo angélico y los seres corpóreos, y *theología* o «ciencia esencial», que consiste en la contemplación de la Santísima Trinidad, de hecho adopta también una división tripartita, con una vía purgativa, que desemboca en la *apátheia;* una contemplación, de nivel inferior, y otra de nivel superior, como el obispo de Nisa [17].

Casiano viene a enseñar lo mismo [18], si bien lo expone de un modo mucho más libre y con la acostumbrada abundancia de palabras, que tanto resalta si se la compara con el estilo escueto, lacónico y sibilino de Evagrio. Más aún, rehúye a veces las clasificaciones de perfil demasiado neto, pues para él se trata a menudo más bien de diversos aspectos de una misma cosa que de etapas sucesivas y realidades diferentes. Tal es el caso, especialmente, de los conceptos de «pureza de corazón», «caridad» y «contemplación», que en las *Colaciones* resultan con frecuencia casi sinónimos; más bien que como entidades distintas, las considera Casiano como diferentes nombres de una sola entidad enfocada desde diferentes puntos de vista. Esto no significa, con todo, que no se complazca en proponer múltiples divisiones y subdivisiones del camino de la salvación. Como ya sabemos, en la primera de las *Colaciones* señala dos metas a este camino: una inmediata, que llama *scopos,* esto es, la «pureza de corazón»; otra, última, que llama *telos* (fin), esto es, el «reino de Dios», al que resulta imposible llegar sin haber alcanzado previamente el primer objetivo. A estos dos términos del camino de perfección corresponden las dos grandes divisiones que Casiano, fiel al gnosticismo alejandrino y a su maestro Evagrio, distingue: la vida «práctica» *(scientia practiké*

15 *In Cantica* 1.
16 Para una visión pormenorizada de la espiritualidad de San Gregorio de Nisa, véase J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique.*
17 Véase A. y C. Guillaumont, *Évagre le Pontique* col.1738-1739.
18 Véase supra, p.67-68.

o *scientia actualis)* y la vida «teórica» *(scientia theoretiké)*; y enseña que, así como no se llega al «reino de Dios» sin haber alcanzado previamente la «pureza de corazón», tampoco es posible empezar a recorrer el tramo contemplativo del camino espiritual sin haber recorrido antes el trecho ascético desde el principio hasta el fin [19]. Esta gran división bipartita, con todo, no le parece suficiente, y subdivide la *practiké* en otras dos secciones: la lucha contra los vicios y la adquisición de las virtudes, que se distinguen, respectivamente, por el predominio del temor y la coacción en la primera, y el de la afición al bien, la caridad, la estabilidad y la paz en la segunda. En esta última etapa, efectivamente, el hombre ha llegado a obtener la «pureza de corazón», idéntica a la caridad, como sabemos, esto es, la primera meta de la vida monástica. Y la «pureza de corazón» le abre las puertas del «reino de Dios», en el que, como queda dicho, es posible penetrar ya en este mundo por la contemplación. El alma empieza, pues, a recorrer el segundo tramo del camino de perfección la *theoretiké*, que, a su vez, se subdivide en dos partes: la primera es una contemplación de nivel inferior que admite cierta multiplicidad en su objeto—el mundo angélico, la comprensión espiritual de las Escrituras, etc.—; la segunda consiste en el más alto nivel de la contemplación, esto es, lo que Casiano llama la «visión de sólo Dios», la «oración de fuego» u «oración pura», como veremos en su lugar correspondiente.

Otras divisiones del itinerario espiritual pueden hallarse a lo largo de las *Conferencias* de Casiano. Sirva de ejemplo la teoría de las tres renuncias. La vida del alma en este mundo consiste en una purificación progresiva, que para algunos termina en una participación anticipada de la bienaventuranza de los santos. Por la primera renuncia, el hombre se desprende de los bienes exteriores; por la segunda, de sus propios vicios; por la tercera, finalmente, deja de considerar el mundo visible, para desear y contemplar únicamente el mundo venidero [20]. Esta división puede compaginarse bastante bien con la precedente; no es preciso insistir en demostrarlo. Lo mismo puede decirse de otro sistema de señalización del camino espiritual, análogo al de las tres renuncias, que trae asimismo Casiano: el de la triple intención en la acción. Según predomine en su vida la fe, la esperanza o la caridad, el cristiano se dirige a la cúspide de la ascensión espiritual, pasando por tres «perfecciones» cada vez más altas: la fe le somete a un

[19] Véase, sobre todo, *Collationes* 14,1-2.
[20] *Collationes* 3,6.

régimen de temor que conviene al «conocimiento de los vicios», esto es, al primer grado de la «ciencia actual»; la esperanza le inspira el deseo de la recompensa celestial y, al propio tiempo, el «desprecio de los placeres corporales», lo que parece corresponder al segundo grado de la «ciencia actual»; la caridad, en fin, le hace penetrar en el reino de la contemplación, que es más sublime, porque tiene a Dios por objeto, y transforma consecuentemente al monje a imagen y semejanza del Creador [21].

No vamos a recordar aquí todas las divisiones de la ascensión espiritual propuestas por los autores monásticos de la antigüedad, pero sí debemos mencionar al menos la que suelen adoptar los escritores sirios. Es una división tripartita que se conforma a la tricotomía antropológica, tan en boga en la cultura grecorromana. Sus partes son llamadas, efectivamente, «corporal», «psíquica» y «pneumática». Estas categorías se hallan, por ejemplo, en un epítome de la doctrina ascética del monacato sirio publicado por F. Graffin. La atribución del tratado al abad Isaías no parece enteramente segura, pero su contenido merece toda la atención. El autor empieza por afirmar que la vida monástica consta de las tres etapas mencionadas y que cada una de ellas se realiza mediante tres virtudes que incluyen todas las otras: el ayuno, la oración y la misericordia. Dichas virtudes tienen tanta importancia porque, según él, regulan la conducta del hombre para consigo mismo—el ayuno—, para con Dios—la oración— y para con el prójimo—la misericordia—; pero, claro es, aunque se ejerciten a lo largo de todo el camino de perfección, cambian de aspecto y de grado a medida que el monje va progresando en él. Así, por ejemplo, el ayuno, en la etapa corporal, consiste en la abstinencia de comer; en la etapa psíquica, en la sobriedad espiritual y la guarda del corazón; en la etapa pneumática, en desprenderse de todo recuerdo —bueno o malo—, de todo lo que pertenece al mundo presente [22].

La terminología, como se ve, es varia, pero los conceptos no cambian, o cambian muy poco, en los diversos sistemas de señalizar el camino de perfección. Los análisis a que han sometido el proceso de la vida espiritual los diversos maestros y escritores, han dado resultados singularmente parecidos. El camino que conduce a Dios empieza para el monje en el

[21] Ibid., 11,6.

[22] F. Graffin, *Un inédit de l'abbé Isaïe sur les étapes de la vie monastique:* OCP 29 (1963) 449-454.

momento de su «conversión», de su renuncia, de su profesión; atraviesa un espacio de purificación y de perfeccionamiento moral; alcanza, si el monje ha sido fiel a la gracia, la liberación de la tiranía de las pasiones, la plenitud de caridad, una especial comunicación del Espíritu Santo; y, a partir de entonces, la ruta se distingue por nuevas y maravillosas características: una gran seguridad, una estabilidad sin zozobras, el fervor, el gozo espiritual, una penetración cada vez mayor en el conocimiento y en la familiaridad de Dios y del mundo sobrenatural.

Grandeza, dinamismo y arduidad de la vocación monástica

A propósito de estas concepciones del camino de perfección, conviene hacer hincapié en varios puntos importantes. Y en primer lugar en la grandiosidad de sus perspectivas. Como acabamos de ver, no vacilaban los maestros de los monjes en incluir en sus teorías de la vida monástica desde las virtudes más elementales hasta los grados más elevados de la contemplación mística. Es importante subrayar este punto, porque la terminología usada en muchos textos podría desorientarnos. En efecto, los monjes hablan ordinariamente de «salvación», no de perfección o de santidad; se consideraban a sí mismos como cristianos que, por profesión, se aplicaban exclusivamente a atender al negocio de su salvación. Ahora bien, es preciso recordar que los antiguos no distinguían entre salvación y perfección. El término *sotería* significa integridad, salud perfecta, con exclusión de toda enfermedad; en el plano espiritual, *sotería* incluía para ellos el concepto de perfección, de santidad. Por eso, cuando un monje preguntaba a un anciano espiritual: «¿Cómo podré salvarme?», no preguntaba simplemente cómo le sería posible evitar el infierno y ser admitido en el cielo, sino qué hacer para llegar a ser verdaderamente santo. Basta atender a las respuestas que tales preguntas originaban en los *Apotegmas de los padres* y en otros escritos antiguos para conocer su verdadero alcance [23]. Pero es sobre todo al leer las ambiciosas rutas que trazan los padres y maestros espirituales del monacato a todos sus discípulos sin distinción cuando nos damos cuenta de que el concepto de vocación monástica incluye la vocación a la santidad.

[23] I. Hausherr ha insistido repetidamente, con razón, en este punto. Cf., por ejemplo, *Penthos*... p.32-33; *Noms du Christ*... p.127; *Spiritualité monacale*... p.17-18.

Porque—nótese bien—las teorías sobre el camino espiritual del monacato no fueron excogitadas y consignadas por escrito para excitar la admiración de los lectores. Eran algo más que puras teorías: sus autores las presentaban como programas obligatorios, como itinerarios que debían seguir cuantos habían emitido de algún modo la profesión monástica. El solo hecho de vestir el hábito monacal—no se repetirá bastante—implicaba para los antiguos la obligación de tender a la perfección sin desistir ni disminuir jamás la intensidad del esfuerzo. Profesar no significaba fijarse en un estado de perfección—en la vida monástica, tal como la concebían los antiguos, nada era estático—, sino empezar a andar hacia una meta tan sublime y lejana que nunca se alcanza del todo. A propósito de Casiano se ha escrito con razón que «identifica monacato y búsqueda de la caridad perfecta»; «monje no significa para él sino el hombre que corre hacia la perfección... Su noción de la vida monástica es enteramente dinámica, incluso militar Se trata de un progreso interminable... Es monje quien se pone en marcha de nuevo todos los días por esta carrera infinita» [24]. Lo mismo podría decirse, *mutatis mutandis*, de los otros maestros de la espiritualidad monástica y aun de los padres del monacato simple, mucho menos inclinados a hablar de las etapas superiores de la vida espiritual. El monje—dice San Pacomio—debe avanzar incansablemente «por el camino del Señor» y trabajar en la propia salvación con celo ardiente» [25]; y en otro lugar: «Progresa como las plantas jóvenes, y agradarás a Dios como el becerro que echa cuernos y pezuñas» [26]. Los padres y maestros exhortaban continuamente a sus discípulos a seguir avanzando, a progresar, a no dormirse en el camino de la perfección, a no contentarse con lo ya avanzado. El mismo nombre de «monje» implicaba una exigencia cada vez mayor de progreso, de perfección, de santidad. Según estos textos, no se nace monje ni se convierte uno en monje por el simple cambio de indumentaria. Ser monje se vislumbra, por el contrario, como un término lejano y sublime, al que sólo es posible llegar con los años, con el esfuerzo continuado de todos los días y, naturalmente, con el auxilio de la gracia de Dios. *Apa* José dijo: «No podrás llegar a ser monje si no fueres enteramente llama, como el fuego» [27]. Y Titoes, otro de los padres famosos, al escapársele un suspito en presencia de otro solitario, se excusó diciendo: «Perdóname, hermano,

[24] A. de Vogüé, *Monachisme et Église*... p.232.
[25] *Catechesis:* CSCO 160,2 y 29.
[26] Ibid., p.23.
[27] *Apophthegamata, José* 6.

que todavía no haya llegado a ser monje, puesto que he suspirado en tu presencia» [28]. Y Macario de Egipto, invitado a dirigir la palabra a los solitarios de Nitria, confesó asimismo que todavía no había llegado a ser monje, pero que había conocido a verdaderos monjes: dos ermitaños que, procedentes de un cenobio, vivían completamente aislados del mundo desde hacía cuarenta años y habían alcanzado el estado paradisíaco del primer hombre [29]. Son anécdotas reveladoras. En todas hallamos la misma idea que de veras preocupaba a los auténticos monjes: la de llegar a ser monjes; esto es, la de realizar plenamente el programa espiritual que el nombre «monje», según ellos, encierra.

Los Padres no se cansaban de exhortar al progreso en el camino del espíritu, no sólo porque conocían la flaqueza de la humana naturaleza, que se cansa y rehúye el esfuerzo continuado, sino también porque eran conscientes de que la perfección no se alcanza nunca del todo, por mucho que se corra. Uno de ellos, San Gregorio de Nisa, lo afirma rotundamente: «La verdadera perfección nunca permanece inmóvil, sino que siempre está creciendo de bien en mejor; la perfección no tiene fronteras que la limiten» [30]. Tales ideas—hay que notarlo—no sólo eran una novedad, sino que contradecían la opinión común de los intelectuales. Para los filósofos griegos, en efecto, la esencia de la perfección, como lo indica el mismo vocablo *teleiosis*, consistía en su calidad de cosa terminada y completa. Pero Gregorio de Nisa, inspirándose en una tradición que remonta a San Ireneo y Orígenes, objeta que, si esto fuera así, en materia de virtud no podría haber perfección. Porque, según piensa, la virtud consiste esencialmente en un progreso, en una marcha hacia adelante; lo que implica que la perfección de la virtud no puede ser otra cosa que un proceso continuo y sin fin. Gregorio de Nisa concibe este progreso y tensión infinitos incluso en el seno de la beatitud eterna; es la doctrina que J. Daniélou ha propuesto designar con el término *epéctasis*, que toma del propio Gregorio [31]. Si son bastante raros los espirituales que le siguen hasta este extremo, la opinión que mientras se vive en este mundo se puede y se debe avanzar en el camino de perfección era general entre los monjes antiguos.

Otro punto conviene subrayar aquí a propósito del programa espiritual del monacato primitivo: la convicción de que su

[28] Ibid., *Titoes* 6.
[29] Ibid., *Macario de Egipto* 2.
[30] *De perfectione et qualem oporteat esse Christianum*: MG 46,285.
[31] *Platonisme et théologie mystique...* p.291-307.

empresa constituía «el negocio más arduo que pueda imaginarse»[32]. Ya su misma longitud hacía penoso el camino de perfección; pero, además, durante su recorrido tenían que llevarse a cabo trabajos tan difíciles como deshacerse de los propios vicios y pasiones, luchar con los demonios, mantener el cuerpo en la servidumbre mediante un riguroso ascetismo y tantas otras cosas. Todo ello, claro es, resulta sumamente laborioso para la naturaleza humana, y no es de maravillar que a la pregunta: «¿Qué es un monje?», respondiera lacónicamente *apa* Juan Colobós con esta sola palabra: *Copos*, esto es, «trabajo fatigoso»[33]. Ni que *apa* Isidoro replicara: «Hermanos, ¿tal vez no vinimos a este lugar a causa del *copos*?»[34] Ni que Zacarías definiera: «Quien se hace violencia en todo, éste es monje»[35]. Recordemos la historia de Pablo el Simple, discípulo de San Antonio, según la refiere Paladio: sólo después de haber triunfado de las duras pruebas a que le sometió, mereció oír de labios de su maestro la tan deseada noticia: «He aquí que eres monje»[36]. Igualmente significativas resultan las palabras con que el viejo Palamón recibió al joven Pacomio, deseoso de abrazar la vida anacorética en su compañía: «Lo que tú buscas no es una cosa cualquiera; de hecho, muchos hombres vinieron acá por esta cosa y no la pudieron soportar; al contrario, retrocedieron vergonzosamente, pues no quisieron afanarse en la virtud»[37].

«Afanarse en la virtud» es la divisa del monje que busca de verdad a Dios y su paraíso. Porque, «si el hombre no trabaja, no puede alcanzar a Dios»[38]. De ahí que, necesariamente, la vida monástica tenga que ser «trabajo» *(ponos)*, «sudor» *(hydros)*, «fatiga» *(copos)*. Y que tanto anacoretas como cenobitas la consideren esencialmente como un «ejercicio» *(áskesis)*, una práctica constante de la mortificación y de la virtud, un continuo y penoso avanzar a través del desierto en busca de la tierra prometida. Filoxeno de Mabbug recoge el común sentir cuando escribe:

> «Tú has sido llamado de Egipto, como los hebreos. El mar constituía una barrera ante ellos y los egipcios los perseguían. Delante de ti se encuentra la terrible profundidad de las aflicciones, los sufrimientos, los trabajos, las ansiedades, los tormentos, la penuria, la pobreza, los dolores, las enfermedades, la privación de los amigos, la separación de la familia, el alejamiento de los padres, el silencio,

32 Cf. K. Heussi, *Der Ursprung*... p.218-266.
33 *Apophthegmata, Juan Colobós* 37.
34 Ibid., *Poimén* 44.
35 Ibid., *Zacarías* 1.
36 *Historia lausiaca* 12.
37 *Vies coptes* p.84-85.
38 *Apophthegmata, El as* 7.

la quietud, la estrecha clausura, el vestido humilde, la vigilia, la continencia, la abstinencia, los oprobios y las injurias; si aflojas, los trabajos y las fatigas, si obras con exactitud; las agotadoras velas nocturnas, la sed torturadora, enervante, extenuante. Todas estas cosas y otras semejantes, como un mar temible, son barreras que obstaculizan tu salida, y los demonios te persiguen como egipcios» [39].

Cierto que en los maestros espirituales del monacato antiguo también se encuentran textos que subrayan la dulzura del servicio divino y la facilidad de adquirir las virtudes. Así las *Colaciones* de Casiano concluyen con una hermosa evocación de la suavidad del yugo de Cristo que el monje ha tomado sobre sí:

«¡Qué puede haber de pesado o duro para aquel que abraza con todo el ardor de su alma el yugo de Cristo y, firme en la verdadera humildad y con la mirada fija en los sufrimientos del Señor, se alegra en medio de todas las injurias, diciendo: 'Por lo cual me complazco en las enfermedades, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias por Cristo, pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte'!» [40]

Casiano continúa en este tono hasta terminar el capítulo, y en el siguiente afirma que, si el yugo de Cristo nos parece pesado, es por nuestra culpa. Sin duda tiene razón. Pero para llegar a esta perfecta humildad y entero desprendimiento que permite gustar la suavidad de servir a Dios en la vida monástica, ¡cuántos trabajos y sufrimientos no es preciso soportar!

La voluntad humana y la gracia divina

El camino de perfección es áspero y penoso, pero practicable. El monje puede emprender confiadamente la ascensión. Tiene todos los medios que necesita para coronarla con éxito. Sus padres y maestros espirituales se lo aseguran reiteradamente y con el mayor aplomo. La doctrina del monacato primitivo es, como la de los padres griegos—muchos de ellos salieron de su seno—, esencialmente optimista. Luchan nuestros doctores contra toda suerte de pusilanimidad esgrimiendo, cual espada de dos filos, un grande e invencible optimismo, tanto por lo que se refiere a la capacidad natural del hombre para alcanzar la virtud, como a lo tocante a la ayuda indeficiente que le presta la gracia divina. Sobre ambos puntos, en efecto, suelen insistir con energía [41].

Notemos, ante todo, este rasgo bien saliente de la espiritua-

[39] *Homilías* 9: SC 44,263.
[40] *Collationes* 24,23. El texto citado es 2 Cor 12,10.
[41] Véase, por ejemplo, W. JAEGER, *Two Rediscovered Works*... p.85ss.

lidad del monacato primitivo: su optimismo antropológico, su fe en el esfuerzo humano, que aparece desde sus primeras producciones literarias. Ya San Atanasio pone en labios de la suprema autoridad en estas materias, el gran San Antonio, la doctrina alentadora de la facilidad de adquirir la virtud:

«No temas al oír hablar de virtud ni te espante este nombre. Pues no está lejos de nosotros ni está fuera de nosotros, sino que está dentro de nosotros y es fácil con tal que la queramos. Para obtener la sabiduría los griegos viven en el extranjero y cruzan el mar; mas nosotros no tenemos ninguna necesidad de abandonar el hogar a causa del reino de los cielos, ni de cruzar el mar a causa de la virtud. En efecto, dijo en tiempos el Señor: 'El reino de los cielos está dentro de vosotros...' [42] Si perseveramos como hemos sido creados, permaneceremos en un estado de virtud; mas, si pensamos en cosas innobles, seremos tenidos por malos. Por eso, si la virtud tuviera que adquirirse desde fuera, sería verdaderamente difícil; pero si está en nosotros, guardémonos de pensamientos impuros. Y como hemos recibido el alma en depósito, preservémosla para el Señor de tal manera, que pueda reconocerla como obra suya, la misma que él creó» [43].

Este optimismo, por lo que se refiere a la humana naturaleza, se basa en una convicción profunda, a la que alude el texto que acabamos de leer. Antonio, en efecto, no propone a los monjes el viejo ideal estoico de una vida en armonía con la naturaleza racional, como tal vez estaría inclinado a interpretar este pasaje un humanista, sino que se refiere explícitamente al estado original de la humanidad antes del pecado. Antonio presupone lo que leemos en la Biblia: que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza [44]. Ahora bien, en la perspectiva de nuestros escritores, Dios grabó su imagen en el hombre, no mediante los dones preternaturales o sobrenaturales con que quiso gratificar a Adán, sino en la misma naturaleza humana. De ahí que, al sobrevenir el pecado original, no destruyó esta imagen divina, pues no destruyó la naturaleza humana, sino tan sólo la manchó y oscureció. Ahora bien, el papel de la gracia bautismal consiste precisamente en limpiar, restaurar y dar nuevo brillo a la imagen divina que lleva en su propia naturaleza cada uno de los que reciben el sacramento de la iniciación cristiana. El hombre bautizado ha recobrado, gracias a los méritos de Cristo, la naturaleza humana original.

Por eso insisten con tanta energía nuestros maestros en la libertad y el poder casi omnímodo de la voluntad humana. A veces, incluso, lo hacen en términos tan exaltados, que pa-

[42] Lc 17,21.
[43] *Vita Antonii* 20.
[44] Gén 1,26.

recen rozar los lindes de la heterodoxia. Es natural. El problema de las relaciones entre naturaleza y gracia es uno de los más delicados y escabrosos de toda la teología cristiana, El propio San Agustín—ingenio agudo y penetrante si los ha habido—lo considera «tan difícil de analizar y comprender, que, cuando se defiende la libertad, parece que se niega la gracia, y, viceversa, cuando se defiende la gracia, parece que se anula la libertad» [45]. Así, el agustinismo de estrecha observancia parece negar el libre albedrío, mientras que el monacato antiguo, sobre todo el oriental, más bien parece pecar por todo lo contrario. Sin embargo, el pelagianismo, con su teoría fundamental de que el hombre puede salvarse sólo por su virtud moral y que la naturaleza humana es capaz de alcanzar la perfección por sus propios recursos, aparece como un fenómeno bastante esporádico y, además, típicamente occidental [46]. Por mucho que subrayen la importancia del esfuerzo humano, nuestros monjes creen en la absoluta necesidad de la gracia divina, cuyo poder ponderan y cuyos efectos señalan. Y es incuestionable que Casiano no se mostró tan buen discípulo de sus maestros orientales cuando, con fórmulas erróneas o simplemente tendenciosas, se opuso a San Agustín en una ocasión [47], como cuando enseña insistentemente a lo largo de sus escritos que la gracia es imprescindible en la obra de la perfección del hombre; que ningún esfuerzo humano puede mantenerse sin la gracia; que la fe, la ciencia de la Escritura, la fuerza de la voluntad y, en general, todo bien, especialmente los bienes de orden espiritual, proceden de la gracia; que la buena voluntad, la discreción y aun la misma vocación monástica son frutos de la gracia [48]. La tendencia a la perfección no implica ningún pelagianismo; el monje sabe que su mismo ascetismo es fruto de la gracia. Por eso considera la oración como «madre de todas las virtudes», lo cual no puede ser más significativo. Bastaría, en efecto, el hecho—tan acusado—de mendigar continuamente la ayuda de Dios que implica la oración del monacato primitivo [49], para asegurarnos de la ortodoxia de sus ideas respecto a la gracia divina.

Casiano sabe, como sus maestros, que no será por su es-

[45] *De gratia et libero arbitrio* 52.

[46] Véase t.1 p.322ss.

[47] En la XIII de sus *Collationes*.

[48] Necesidad *(Collationes* 3,12.21-22; 4,5-6; 5,14-15; 13,18). Sin la gracia no es posible ningún esfuerzo humano *(Collationes* 13,6). Todos los bienes, particularmente los espirituales, son fruto de la gracia (ibid., 2,13; 3,13-20; 10,10; 23,10; 12,4). La perseverancia y buena voluntad (ibid., 3,18-19; 4,5; 7,8; 13, *pasim)*. La discreción (ibid., 2,1). La vocación monástica (ibid., 3,3). Igualmente, en sus *Instituta*, habla Casiano de las «gracias» de la castidad (6,6), la humildad (4,25), la obediencia (4,29), la simplicidad (5,4), etc.

[49] Véase infra. p.336-337.

fuerzo, sino por un don de Dios como el monje podrá obtener la perfección: «La perfección es rara y muy pocos los que la han alcanzado por un don gratuito de Dios»[50]. El monje, como todo cristiano, tiene necesidad de la gracia divina. Sin ella se agitaría en vano; no sólo no alcanzaría la perfección, sino que ni siquiera conseguiría librarse de la tiranía del pecado. Veamos, a guisa de ejemplo, lo que enseña el autor de las *Homilías espirituales*:

> «El poder de Dios solo es capaz de suprimir radicalmente el pecado y el mal que de él procede. Pues el hombre, por sí mismo, no puede absolutamente extirpar el pecado. Puedes luchar, resistir, dar golpes y recibirlos: sólo Dios tiene el poder de quitar las malas raíces. Pues si tú hubieras sido capaz, ¿de qué hubiera servido la venida del Señor? Así como el ojo no puede ver sin luz, ni se puede hablar sin lengua, ni escuchar sin oídos, ni andar sin pies, ni trabajar sin manos, tú no puedes ser rescatado ni entrar en el reino sin Jesús»[51].

Una de las razones más poderosas para insistir *opportune et importune* en la necesidad que tiene el monje de esforzarse más y más hasta coronar la ascensión espiritual, era precisamente el gran aprecio en que los maestros del monacato antiguo tenían la gracia divina. Aunque lo parezca, no se trata de una paradoja. Nuestros monjes sabían que Dios no defrauda jamás a sus servidores que trabajan por avanzar hacia la perfección; estaban convencidos de que cuanto más se esfuerzan, tanto más se derrama sobre ellos la gracia divina. He aquí cómo formula esta ley de la vida espiritual un autor muy leído de los monjes antiguos:

> «En la medida en que Dios ve que el hombre ha resuelto dedicarse a él sin dejarse distraer por nada y sin tregua, en esta misma medida hace abundar su gracia en él y lo enriquece con ella. Por el contrario, en la medida en que ve que estamos resueltos a no ocuparnos de él ni acercarnos a él, sino a dejarnos distraer por las cosas materiales, en la misma medida se retira y no se ocupa más de nosotros. En efecto, no tiene necesidad sino de nuestra resolución, pues siempre está dispuesto a compadecerse de nosotros y a iluminarnos, con tal que nosotros queramos entregarnos a nosotros mismos»[52].

Y San Gregorio de Nisa, el gran maestro espiritual del monacato capadocio, viene a enseñar lo mismo cuando escribe:

> «La gracia del Espíritu es lo que comunica la vida eterna y un inenarrable gozo espiritual; pero el *eros* del esfuerzo sostenido, que es fruto de la fe, hace al alma digna de recibir los dones y disfrutar de la gracia. Cuando la obra de la justicia y la gracia del Espíritu se

[50] *Collationes* 19,9.
[51] MACARIO, *Homilías espirituales* 3,4: ed. H. DÖRRIES, p.23.
[52] *Homilías* 56,2: ed. G. L. MARRIOTT, p.45.

encuentran en una misma alma, la llenan de vida bienaventurada gracias a su mutuo apoyo. Pero cuando están separadas entre sí, nada aprovechan al alma, pues la gracia de Dios no puede penetrar en el alma que rechaza la salvación, y el poder de la virtud humana no es suficiente por sí mismo para elevar a la forma de la vida [divina] un alma que no tiene parte en la gracia» [53].

Así, puede decirse, resumiendo esta doctrina, que «la cooperación divina depende del esfuerzo propio del hombre y aumenta con él» [54].

Para designar esta cooperación de la gracia de Dios y la voluntad humana, los escritores griegos suelen usar el vocablo *synergía*. Así, por ejemplo, Macario afirma que el monje vence al demonio «gracias a la colaboración *[synergía]* del Espíritu y al propio celo en [la práctica de] todas las virtudes» [55]. Es interesante seguir la evolución semántica de este vocablo en la tradición espiritual cristiana. A lo que parece, el primer escritor que lo usó como término técnico-teológico fue Clemente de Alejandría. Clemente enseña que el hombre coopera con la gracia en la obra de la propia perfección y santificación. Pero a medida que el movimiento ascético fue desarrollándose, vemos que se propaga y afirma más y más un nuevo sentimiento acerca de la responsabilidad del hombre por lo que toca a su aprovechamiento. «Pese al pleno reconocimiento del hecho de que el hombre no puede salvarse sólo por sus propios esfuerzos sin el poder redentor de la salvación obrada por la encarnación y los sufrimientos de Jesucristo y por la gracia del Espíritu Santo, el celo ético y la seriedad de la práctica ascética pareció exigir una nueva formulación de la relación de las obras respecto a la gracia. Esta nueva formulación fue llevada a cabo por los Padres Capadocios y sus seguidores con ánimo de acentuar un perfecto equilibrio y evitar extremismos» [56]. Esto puede verse, por ejemplo, en el tratado de espiritualidad monástica excepcionalmente importante que es el *De instituto christiano*, de Gregorio de Nisa. Los términos de Clemente de Alejandría han sido trocados: ya no es el hombre el que coopera con la *dynamis* divina que está obrando su perfección, sino el Espíritu Santo, la gracia divina, o como se llame, según las circunstancias, la cooperación de Dios; es ésta la que se une a la obra del hombre. En otras palabras, en la *synergía* que une a Dios y el hombre en la misma empresa de perfección moral, no es el hombre el que colabora con Dios, sino la gracia divina

[53] *De instituto christiano* 46,25-47,11. La misma idea reaparece varias veces a lo largo del tratado; cf., por ejemplo, p.57,13; 70,11; 84,1, etc.
[54] *Two Rediscovered Works*... p.139.
[55] *Homilías espirituales* 21,5: ed. H. Dörries, p.194.
[56] W. Jaeger, *Two Rediscovered Works*... p.105 y 106.

la que coopera con el esfuerzo moral del hombre. La diferencia es significativa y caracteriza muy bien el espíritu del monacato primitivo.

Los sacramentos

No menos significativa nos parece la actitud de nuestros monjes respecto a la fuente normal de la gracia en la Iglesia de Cristo: los sacramentos. Ya hemos tenido ocasión de apuntar que los monjes del desierto—a diferencia de los que vivían en las ciudades—no cultivaban especialmente la liturgia. En el «espejo de monjes» que es la *Vida de San Antonio*, la celebración eucarística, el celo por el oficio divino, la recepción de los sacramentos, no merecen una mención entre las prácticas virtuosas del gran solitario y padre de solitarios. A lo que parece, Antonio tomaba parte en la eucaristía siempre que le era posible, mas en los largos períodos de soledad que jalonan su existencia, esto debía ser excepcional. Por lo que se refiere a la comunión, es probable que la recibiera con más frecuencia, pues podía llevarse el pan consagrado a su ermita o incluso podían llevárselo sus discípulos; sin embargo, es significativo que San Atanasio no hable de este particular. Los héroes más o menos legendarios cuyas vidas escribió San Jerónimo, no cultivaban especialmente la vida litúrgica, sin que esto sorprendiera a nadie. Tampoco San Martín, según nos lo da a conocer Sulpicio Severo, mostraba una predilección por el culto litúrgico y los sacramentos. Y si es cierto que los cenobitas de San Pacomio cantaban salmos en comunidad y tomaban parte en la eucaristía los sábados y domingos, según la costumbre general de los cristianos de Egipto en aquel tiempo, ninguno de los relativamente abundantes documentos que nos hablan de la *koinonía* pacomiana subraya la importancia del oficio, de la celebración eucarística o de los sacramentos para la vida de aquellos monjes. Se limitaban a seguir la costumbre de los demás cristianos. Evidentemente, los monjes de la antigüedad no incluyeron la liturgia, la vida sacramental, en su programa específico. Asistían a los actos litúrgicos y se acomodaban a la práctica general en cuanto a la recepción de los sacramentos, como cualquier fiel cristiano. Tomar parte en la celebración eucarística y no comulgar era inconcebible en aquel entonces. «El sacramento tiene, pues, su lugar en la vida monástica, aunque no tenga lugar en el sistema monástico: es algo sagrado, inefable, divino, que penetra en la vida terrestre del monje; pero, por lo que

sabemos, los predicadores no hablaban de su eficacia para el progreso del alma y no se discutía de ello»[57].

Algunos monjes iban aún más lejos. Así, los mesalianos, que tanta influencia ejercían en ciertos medios ascéticos. Para ellos, sacramentos, ritos y ceremonias eran cosas tan indiferentes, que ni siquiera valía la pena rechazarlos, y suscitar así dificultades con la jerarquía; recibían los sacramentos considerándolos, a lo sumo, como medios de excitar el fervor personal. Algunos, como Valentín y Herón, no daban a la comunión más que una importancia secundaria[58]. Pudo ocurrir el caso de que un monje, obcecado por los demonios, declarara haber visto a Cristo, y, en consecuencia, ya no tener necesidad del sacramento; pero esto era contrario a la fidelidad que se debe a la doctrina de la Iglesia por mucho que se haya progresado en la ascensión espiritual, y los padres, en consecuencia, declararon que tal asceta estaba loco, y lo cargaron de cadenas durante un año entero hasta que recobró el juicio[59].

En suma, no parece que los monjes comulgaran, en general, con más frecuencia que los otros fieles. En ningún texto hallamos mencionada la celebración diaria de la eucaristía[60]. Los anacoretas de que habla Casiano sólo comulgaban dos veces por semana: los sábados y los domingos[61]. Ya hemos visto que ésta era asimismo la costumbre de los cenobitas de San Pacomio. En las fraternidades de observancia basiliana, el sacrificio eucarístico se celebraba cuatro veces por semana—el domingo, el miércoles, el viernes y el sábado—por ministerio de sacerdotes pertenecientes a la comunidad. Pero es excepcional el caso de Apolonio de Hermópolis, que exhortaba a los monjes a comulgar diariamente con estas palabras:

> «Es preciso que los monjes, si pueden, comulguen todos los días en los misterios de Cristo, pues el que se aleja de ellos, se aleja de Dios. Por el contrario, quien lo hace continuamente, recibe continuamente al Salvador. Porque la voz del Señor declara: 'Quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí, y yo en él'[62]. Por eso es útil a los monjes... permanecer preparados todos los días y hacerse tales que sean dignos, en todo tiempo, de recibir los misterios celestiales, ya que nos beneficiamos así de la remisión de los pecados»[63].

Se cuenta que los discípulos del abad Apolonio comulgaban efectivamente todos los días[64]. Pero no era ésta una práctica

[57] H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche* 4 (Berlín ²1953) p.149.
[58] *Historia lausiaca* 31 y 32.
[59] *Apophthegmata, Motios* 1.
[60] H. Bacht había aducido uno, pero se ha demostrado que se trata de una amplificación posterior. Cf. E. Dekkers, *Les anciens moines*... p.51 nota 80.
[61] *Instituta* 3,11.
[62] Jn 6,56.
[63] *Historia monachorum* 8,56.
[64] Ibid., 8,60.

común, ni mucho menos, pese a los textos de Casiano que la mencionan[65]. La devoción eucarística extremadamente fervorosa que se expresa en un apotegma de *apa* Poimén, aunque sólo hable de la comunión dominical, hace dudar de su autenticidad[66]. Casiano refiere que ciertos monjes se contentaban con comulgar una vez al año, en un texto en que rebate con éxito la argumentación de los que así obraban:

> «Aunque tengamos conciencia de ser pecadores, no por eso debemos privarnos de la comunión del Señor. Al contrario, tenemos que apresurarnos a recibirla con mayor avidez, pues es medicina del alma y purificación del espíritu, aunque con humildad y fe, juzgándonos indignos de gracia semejante y buscando más bien el remedio para nuestras heridas. Si esperáramos a ser dignos, no comulgaríamos ni una sola vez al año, como hacen algunos que moran en los monasterios, y se forjan tal idea de la dignidad, santidad y grandeza de los divinos misterios, que juzgan que sólo los santos e inmaculados deben recibirlos, y no más bien a fin de que con su participación nos hagan santos e inmaculados. Los tales piensan evitar toda presunción de arrogancia, cuando en realidad caen en otra mayor, pues el día que comulgan se juzgan dignos de la comunión. Mucho más razonable es recibir los sagrados misterios cada domingo, como remedio de nuestras enfermedades, humildes de corazón, creyendo y confesando que no merecemos nunca esta gracia, en vez de hincharnos con la vana persuasión de que al menos seremos dignos de ella al cabo de un año»[67].

Por la boca de Casiano habla la razón misma. Sin embargo, cuanto más se estudian los textos del monacato primitivo, resalta con tanta mayor certidumbre este hecho: los ascetas del desierto, en general, no tenían en especial estima los sacramentos. Una anécdota del monacato pacomiano nos parece muy reveladora acerca de este particular. Leemos, en efecto, que en cierta ocasión se dejó morir a un monje todavía catecúmeno sin bautizarlo; pero Pacomio y Teodoro, hombres espirituales y carismáticos, vieron a los ángeles «administrar el sacramento a su hermano difunto»[68]. La interpretación de esta visión no ofrece lugar a dudas: la vida monástica que había llevado valió al moribundo la misma gracia que recibe el neófito a través del sacramento del bautismo. En otras palabras, la vida monástica, lo mismo que el martirio, puede reemplazar el bautismo.

Profunda e inconmoviblemente estaban convencidos los monjes antiguos de que su sacramento peculiar era su misma vida monástica. Las renuncias y privaciones que implica, la

[65] *Instituta* 6,8; *Collationes* 7,30; 9,21; 14,8. Cf. O. CHADWICK, *John Cassian...* p.66 nota 2.
[66] Cf. E. DEKKERS, *Les anciens moines...* p.41.
[67] *Collationes* 23,21.
[68] *Vies coptes* p.141.

lucha cotidiana y encarnizada contra pasiones y demonios, todo el amplio y variado programa de ascetismo corporal y espiritual que forma su misma trama, hacen del estado monástico «un estado real y continuo de sacrificio y holocausto apto para santificar las almas» [69].

Conciencia del pecado

La ascensión espiritual—lo acabamos de ver—es posible mediante la cooperación de dos factores: la gracia de Dios y el esfuerzo del hombre; o como preferían decir muchos de los escritores de la antigüedad monástica, merced al esfuerzo humano ayudado por la divina gracia. Ahora bien, la voluntad del hombre necesita estímulos poderosos y concretos que la muevan a proseguir sin desmayar tan larga y penosa subida. Uno de los estímulos que más recomiendan nuestros maestros era la compunción, entendida como conciencia aguda y siempre despierta de la realidad ineludible del pecado [70].

Como ya sabemos, no se limita la compunción a desempeñar un papel decisivo en la «conversión» del monje, sino que constituye el clima habitual en que debe desarrollarse toda su existencia [71]. La clase de compunción que proviene del recuerdo del pecado, de sentirse pecador y miembro de una humanidad pecadora, ha sido la más practicada y la más fervientemente alabada y recomendada por los padres y escritores del monacato primitivo. De ella han dicho que es el más seguro y aun el único camino que conduce a la plenitud de la salvación, esto es, a la eternidad feliz, y ya en esta vida, al paraíso de la paz y la intimidad con Dios [72]; una chispa capaz de consumir todos los placeres de este mundo como si fueran espinas y abrojos [73]; un requisito indispensable para orar verdaderamente [74]. Las lágrimas por los pecados constituyen, según una expresión de San Gregorio de Nacianzo que hizo fortuna, el quinto bautismo—quinto porque viene después de los de Juan, de Cristo, de agua y de sangre—; un bautismo más penoso todavía que el martirio, ya que consiste en «mojar cada noche con lágrimas la cama y el cobertor [...], en adoptar formas de luto

[69] G. Penco, *La partecipazione*... p.192.
[70] A la bibliografía sobre la compunción de la página 113, nota 19, añádase, para la conciencia del pecado y su expresión, K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum* (Leipzig 1898); J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht* (Donauwörth 1913); J. Grotz, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo 1955); H. Dörries, *The Place of Confession in Ancient Monasticism*: SP 5; TU 80 (Berlín 1962) 284-311.
[71] Véase supra, p.112-115.
[72] Cf. I. Hausherr, *Penthos*... p.135ss.
[73] Cf. Fausto de Riez (?), *Sermo 2 ad monachos*: CSEL 21,321.
[74] Véase infra, p.341-343.

y tristeza, a imitación de Manasés y de los ninivitas»[75]. «Sangre de las llagas del alma»[76], las lágrimas constituyen una verdadera necesidad para todos los monjes, incluso para aquellos que han alcanzado los grados más elevados de la perfección y disfrutan ya de los frutos de la *apátheia*. «Acuérdate de tu vida anterior y de tus faltas antiguas y cómo, estando lleno de pasiones, has alcanzado, por la misericordia de Cristo, la impasibilidad», aconseja Evagrio Póntico[77]. Llorar los propios pecados es un deber de todos los días. Cuando no se tienen lágrimás, hay que esforzarse por tenerlas. La compunción, como toda la vida ascética, requiere el *ponos*, el trabajo rudo. «Ruega en primer lugar—escribe Evagrio en otro opúsculo—a fin de recibir el don de lágrimas, para ablandar con la compunción la dureza de tu alma y, confesando contra ti mismo tu indignidad al Señor, obtener su perdón»[78].

Excelentes médicos de almas, recetaron asimismo los padres una serie de medios eficaces para adquirir o despertar la compunción. Uno de ellos—sin duda el más seguro—consiste en pedírsela a Dios en la oración. Otro es la lectura de la Escritura, según el consejo atribuido a San Arsenio: «Si ya no tienes lágrimas, abre los libros divinos y lee, y escucharás las palabras de Dios y llorarás»[79]. Otro, tal vez el más recomendado, la meditación de los novísimos: la muerte, el juicio, el infierno, la gloria. San Antonio, que rechazaba las tentaciones pensando en el fuego y el gusano roedor[80], aconsejaba a sus discípulos que vivieran como si tuvieran que morir el mismo día[81]. Consejos análogos pueden leerse en las *Vidas* de San Pacomio. Evagrio Póntico exhortaba:

> «Cuando te sientas en tu celda, imagina el día de tu muerte... Recuerda a las almas que están en el infierno... Acuérdate del día de la resurrección, imagina el terrible y horroroso juicio de Dios. Contempla la confusión de los pecadores ante Dios y su Cristo, entre los ángeles, y arcángeles, y potestades, y todo el género humano... Pon ante tus ojos el bien atesorado por los justos, su confianza ante Dios Padre y ante Cristo, su Hijo; ante los ángeles y arcángeles, y las potestades, y todo el pueblo. Recuerda todo esto. Llora y laméntate por el juicio de los pecadores, imagínate la pena que sufren; teme que acaso vas corriendo hacia la misma condenación...»[82]

Doce monjes se juntaron para conferir acerca de sus respectivas maneras de practicar el ascetismo. Uno se declara

[75] San Gregorio de Nacianzo, *Orat.* 39, *In sacra lumina* 17: MG 36,356.
[76] San Gregorio de Nisa, *Orat. funebris de Placilla:* MG 46,880.
[77] *Practicós* 10.
[78] *De oratione* 5.
[79] *Epistula beati patris Arsenii* 52: ed. G. Garitte, *Une lettre...* p.272.
[80] *Vita Antonii* 5.
[81] Ibid., 16-18.
[82] *Verba seniorum* 3,2: ML 73,860-861.

muerto a todas las cosas de este mundo; otro asegura que permanece de continuo sentado con María a los pies de Jesús; un tercero, que hace compañía al Señor en el huerto de los Olivos... El duodécimo, lleno de admiración, no sabe si llamar a sus colocutores «hombres celestiales» o «ángeles terrenos»; pero sin duda les da una soberana lección de humildad cuando les confiesa que sus propios pecados no le permiten sino contemplar continuamente la perspectiva del infierno. «En ella—añade—guardo mi espíritu, ejercitándome en la compunción de la que el Señor ha hablado [83], juzgándome indigno del cielo y de la tierra y meditando lo que está escrito: 'Mis lágrimas son mi pan día y noche'» [84].

El pensamiento del juicio universal era particularmente apto para excitar la compunción de los monjes por una razón muy concreta, como se ve en el siguiente apotegma de *apa* Dióscoro:

> «Si llevamos nuestro vestido celeste, no seremos hallados desnudos; mas si no se nos hallare llevando aquel vestido, ¿qué haremos, hermanos? Porque también nosotros habremos de oír aquella voz que dice: 'Arroja a éste a las tinieblas exteriores; allí será el llanto y el crujir de dientes' [85]. Ahora bien, hermanos, será motivo de gran infamia para nosotros si, después de haber llevado el hábito monástico durante tantos años, en la hora del juicio no poseemos el vestido nupcial» [86].

Particularmente interesante es el desarrollo de este texto en dos *Codices Colbertini*:

> «¡Qué tristeza tan grande no sobrevendrá a *apa* Antonio, y a *apa* Ammón de Nitria, y a *apa* Pablo de Foke, y a *apa* Ammón de Arabia en Egipto, y a *apa* Meios de la Tebaida, y a Macario de Escete, y a Pafnucio Sindonas, y a *apa* Urseres de Tegua, y a *apa* Ammón Cheneurites, y a todos los demás justos cuando serán admitidos en el reino de los cielos, mientras nosotros seremos arrojados a las tinieblas exteriores!»

La suprema vergüenza a que puede llegar un monje es no ser hallado verdadero monje en presencia de los que fueron monjes auténticos [87].

«Siéntate en tu celda y llora tus pecados», reza un apotegma del monacato copto [88]. «El verdadero cristiano es el que ruega todos los días por sus pecados», escribe un monje latino [89]. Con gran frecuencia aparecen en nuestros textos frases

[83] Cf. Mt 5,5.
[84] J.-C. Guy, *La collation...* p.422-427. La cita es de Sal 42,4.
[85] Mt 22,13.
[86] *Apophthegmata, Dióscoro* 3.
[87] K. Heussi, *Der Ursprung...* p.193-194. El texto citado se halla en MG 65,161-162.
[88] *Apophthegmata, Macario de Egipto* 2.
[89] Arnobio el Joven, *Commentarius in psalmum* 105: ML 53,484.

semejantes. No es, pues, extraño que la compunción y el arrepentimiento de los pecados comunique a toda la historia monástica antigua una seriedad que sobrecoge. La risa no aparece nunca en ella, y la sonrisa apenas apunta de tarde en tarde. Incluso narraciones que a nosotros nos parecen tan amenas como las contenidas en la *Historia religiosa*, están, de hecho, llenas de gravedad; el mismo Teodoreto de Ciro nos advierte que sus héroes y heroínas «ignoraban la pasión del reír y empleaban toda su vida en llantos y lágrimas» [90]. Con razón, pues, en Siria, *abila*, esto es, «el que llora», vino a ser sinónimo de «monje». Mas no sólo lloraban los monjes sirios. Entre los egipcios, por ejemplo, vivieron algunos de los que más se distinguieron por el don de lágrimas. Así, se cuenta de San Arsenio que todos los días, mientras estaba sentado ocupándose de su trabajo manual, tenía un paño sobre las rodillas para recoger las lágrimas que se deslizaban continuamente por sus mejillas. Por eso, al enterarse de su muerte, *apa* Poimén le dedicó este elogio: «¡Bienaventurado eres, *apa* Arsenio, que has llorado sobre ti mismo en este mundo! Pues quien no se llora a sí mismo aquí, llorará para siempre allá». Y concluía: «Sea aquí por propia voluntad, sea allí por los tormentos, resulta imposible que no lloremos» [91].

La compunción, como se ve, constituía uno de los deberes ineludibles del monje; lo mismo que la oración y el trabajo, debía ser su ocupación constante. En un apotegma de *apa* Hiperiquio se lee: «El monje vigilante se esfuerza día y noche en orar continuamente; pero si traspasa su corazón y derrama lágrimas, esto hace bajar a Dios del cielo para tener piedad» [92]. No cabe duda que el monacato primitivo se apropió sin reserva la doctrina de Orígenes: el espiritual debe tener siempre muy presente que, a medida que crece en perfección, las tentaciones aumentan en fuerza e intensidad, lo que requiere que viva siempre en una continua conciencia del pecado, en una «compunción perpetua» [93]. Y, en efecto, como ha comprobado un buen conocedor de la materia, «a la raíz del monacato se halla un profundo sentido del pecado» [94]. El monje corría al desierto para librarse de la tiranía de las pasiones, pero no tardaba en convencerse de que tendría que pasar toda su vida solo con sus pecados en presencia de Dios. Ya lo dice una sentencia de San Antonio: «Esta es la mayor tarea del hom-

[90] *Historia religiosa*, prólogo.
[91] *Apophthegmata, Arsenio* 41.
[92] *Verba seniorum* 3,17: ML 73,862.
[93] Cf. W. Völker, *Das Volkommenheitsideal*... p.159.
[94] H. Dörries, *The Place*... p.285.

bre: tomar su culpa sobre sí mismo en presencia de Dios y esperar ser tentado hasta su último aliento» [95]. Como aquel padre a quien sus discípulos querían convencer de que estaba libre de faltas, el monje debe responder: «Si pudiera ver todos mis pecados, tres o cuatro hombres no serían bastantes para lamentarlos con sus lágrimas» [96]. Pero hay algo mucho más profundo en esta conciencia del pecado tan propia del desierto: «Ante la santidad de Dios, se desvanece pronto el concepto de que el pecado... puede ser vencido en un período de tiempo más o menos largo» [97]. No tardan los monjes en convencerse de que el hombre es pecador por naturaleza. Su experiencia de todos los días se lo va enseñando. No sólo los pecados que tal vez cometieron en su vida pasada en el mundo, sino los malos pensamientos y las perversas inclinaciones que ellos designan con el nombre de *logismoi*, y que en el desierto les atacan de continuo con redoblada intensidad, les hacen ver claramente cuál es su condición. Y a medida que van avanzando por el camino de perfección, van descubriendo más y más cuál es su miserable estado de pecadores. «Cuanto más el hombre se acerca a Dios—decía *apa* Matoes—, tanto más se ve pecador», y alegaba el ejemplo de Isaías [98], que «en el momento en que vio a Dios se llamó a sí mismo miserable e impuro» [99]. Aceptar esta realidad, enfrentarse con ella cara a cara y esforzarse por no olvidarla nunca, son actitudes fecundas en consecuencias. Los rasgos ascéticos y penitenciales que presenta la vida monástica se explican, en gran parte, por este sentido del pecado, de la condición pecadora del hombre, tan arraigado en nuestros monjes.

Y no sólo se consideraban individualmente como pecadores: se reconocían además miembros de una humanidad caída y manchada, sentían cómo los pecados del género humano pesaban de algún modo sobre ellos. Nuestros textos lo testifican abundantemente. San Pacomio, por ejemplo, describía así la situación del mundo en su tiempo:

> «Ya no hay padre que enseñe a su hijo, ni hay hijo que obedezca a su padre. Las vírgenes prudentes han desaparecido. Todos los santos padres murieron. Ya no hay madres ni viudas, y hemos llegado a ser como huérfanos. Los humildes son pisoteados, se pega en la cabeza a los pobres. Falta poco para que la ira de Dios estalle y nos visite, sin que haya nadie que pueda consolarnos. Todo esto nos ha sucedido porque no hemos hecho penitencia» [100].

[95] *Apophthegmata, Antonio* 4.
[96] Ibid., *Dióscoro* 2.
[97] H. Dörries, *The Place*... p.280.
[98] Is 8.
[99] *Apophthegmata, Matoes* 2.
[100] *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*: CSCO 160,21

Y más adelante, hacia el fin de la misma catequesis:

> «Las iglesias están llenas de camorristas y exaltados. Las comunidades monásticas se han vuelto ambiciosas. El orgullo impera como dueño. Ya no hay nadie que se sacrifique por su prójimo; al contrario, cada cual oprime a su semejante. Estamos sumergidos en la pena. Ya no hay profetas ni sabios. Ya nadie convence a nadie, pues la dureza del corazón abunda...» [101]

Cierto que Pacomio, haciendo gran uso de textos proféticos, pintaba con tintas tan negras la sociedad contemporánea a fin de excitar el celo de sus discípulos, pero también intentaba darles a entender de qué clase de humanidad eran miembros y cómo era necesario que contribuyeran a purgar los pecados del mundo: «Combatámonos a nosotros mismos mientras la penitencia está a nuestro alcance; revistámonos de mortificación, y nos renovaremos en la pureza; amemos a los hombres, y seremos amigos de Jesús, amigo de los hombres» [102]. Y los textos de carácter más o menos hagiográfico nos muestran cómo los santos monjes oraban y hacían penitencia por el género humano; hemos tenido ocasión de citar más de un ejemplo en las páginas precedentes [103]. Pero—ya queda dicho—no era necesario salir del desierto o de la clausura del monasterio para encontrarse con el pecado. Su trágico y universal imperio no respeta los umbrales de cenobios y ermitas. ¿No dice la Escritura [104] que el justo cae siete veces y otras tantas se levanta? Este pasaje da pie a Casiano para explicar las siete clases de faltas en que suelen caer los «hombres justos y santos», sin que por ello dejen de serlo:

> «Una cosa es cometer un pecado mortal y otra dejarse sorprender por un pensamiento que, sin embargo, no está libre de pecado; o dar un traspiés por ignorancia, por olvido o por palabras inútiles, que escapan tan rápidamente; o experimentar una sombra de duda en la mirada interior de la fe, o sentir la sutil caricia de la vanidad, o caer por un momento de las más altas cimas de la perfección por el peso de la naturaleza. Tales son las siete caídas que experimenta algunas veces el varón santo, sin dejar de ser justo; las cuales, aunque parezcan leves y pequeñas, hacen, con todo, que no esté sin pecado» [105].

Mas—preciso es reconocerlo—no todos los pecados que se cometían en los monasterios eran tan leves como los enumerados por el piadoso Casiano. Nuestros textos nos lo dan a entender claramente con cierta frecuencia. Hombres como los demás, los monjes experimentaban sus mismas flaquezas,

[101] Ibid., p.25.
[102] Ibid., p.21.
[103] Véase t.1 p.352-353.
[104] Prov 24,16.
[105] *Collationes* 22,13.

sus mismas pasiones, sus mismas tentaciones. Lo maravilloso es que lograran superar la condición humana, no que alguna vez sucumbieran y San Orsiesio tuviera ocasión de exclamar con acento trágico: «¡Oh monacato, levántate y llora sobre ti mismo; levántate y llora sobre tu respetable hábito que llevarán los que pertenecen al género de los cerdos y los mulos!» [106]

El amor de Dios y la imitación de Cristo

El arrepentimiento de los pecados cometidos, la conciencia de ser pecador y de formar parte de una humanidad pecadora, la sensación de estar rodeado por el mal y la tentación, todo esto era para el monje, como acabamos de ver, un poderoso acicate para perseverar en los rudos trabajos del ascetismo y progresar más y más por el áspero sendero que conduce a Dios. Pero junto a estos estímulos, que pueden calificarse de negativos y que se inspiran más en el temor que en el amor, aparecen en nuestra documentación otros motivos de signo muy positivo, entre los que descuellan sobre todo el amor de Dios y el deseo de seguir a Cristo, supremo ideal del monje.

Distingue San Basilio tres disposiciones que conducen al hombre a obedecer los mandamientos divinos:

> «Nos apartamos del mal, o por temor del castigo, y tenemos la disposición del esclavo, o, movidos por el incentivo de la recompensa, cumplimos los mandamientos por las ventajas que nos reporta, y nos parecemos a los mercenarios, o acaso obramos el bien a causa del mismo bien o por amor de aquel que nos dio los mandamientos, regocijándonos de haber sido considerados dignos de servir a un Dios tan grande y tan bueno, y tenemos así las disposiciones de los hijos» [107].

De las tres disposiciones, no hay lugar a duda, la tercera es la más noble. El amor de Dios constituye el principal motivo de la vida cristiana y, consiguientemente, la primera y más importante inspiración de la vida monástica. Dios, nuestro creador y bienhechor, requiere nuestro amor. Y «nosotros amamos a nuestro Creador porque hemos sido hechos por él, en él tenemos nuestras delicias y en él debemos pensar siempre como niños en su madre» [108]. «¿Cómo no amaríamos a Dios si recibimos sus beneficios con gratitud y alegría? El es el Autor de muchas y grandes bendiciones, y hay en cada una de las almas sanas una disposición para el amor debida a la misma naturaleza, por así decirlo, y no a la educación» [109].

[106] *Cathéchèse*: CSCO 160,75.
[107] *Regulae fusius tractatae*, introducción.
[108] Ibid., 2,2.
[109] *Regulae brevius tractatae* 212.

Dios es el bien supremo, objeto de todo deseo. El es nuestra meta y nuestro fin. Del reconocimiento de este hecho se sigue la total sumisión del hombre a su santa voluntad. «El que ama a Dios—escribe el mismo San Basilio a raíz de su propia 'conversión'—, huye de todas las cosas y se retira junto a Dios» [110]. Y éste será asimismo el principal estímulo que le hará avanzar sin desfallecer por el camino de la perfección. Acerca de la posición central del amor de Dios en la vida ascética, escribe asimismo San Basilio: «Es preciso saber que es sólo una virtud; mas, gracias a su eficacia, abarca y cumple todos los mandamientos. Pues, si alguno me ama, dice el Señor, 'guardará mis mandamientos'» [111]. Con razón se ha escrito que San Basilio «pone el centro de la vida monástica en el instinto religioso, en el amor del hombre a Dios y en el deseo de la unión con él» [112]. Lo mismo podría decirse en general de los otros maestros del monacato primitivo [113].

El monje no se cansa de buscar a Dios, de correr hacia su verdadera patria. «Suspiro por un solo don—dice San Basilio—, me esfuerzo por alcanzar una sola gloria: la gloria del reino de los cielos». Su deseo es incoercible. «Siempre que la belleza de Dios ha iluminado a los santos, ha dejado en ellos el aguijón de un deseo intolerable, de modo que, cansados de la vida presente, han exclamado: '¡Ay de mí, que mi destierro se ha prolongado! ¿Cuándo entraré a ver el rostro de Dios?'» [114]

Hay que reconocer, con todo, que las manifestaciones de ternura para con Dios son más bien raras en los escritos salidos de manos de los monjes antiguos. La humildad y cierto pudor invencible les impedía prodigar tal clase de expansiones. Sólo de tarde en tarde hallamos algún pasaje como el que leemos en una carta de Nilo de Ancira a un monje profundamente afligido: «Esa intolerable tristeza y ese gran desaliento es una tentación que podrás eliminar mediante abundantes lágrimas, buenas esperanzas y un ardiente amor por el dulcísimo Cristo Salvador» [115]. Más reveladora aún nos parece la historia que se refiere de *apa* Juan Colobós. Una rica huérfana que había favorecido a los monjes, había terminado por convertirse en cortesana. Al enterarse, los padres lo sintieron vivamente y enviaron a Juan Colobós para ver de salvarla. Des-

110 *Ep.* 2,4.
111 *Regulae fusius tractatae* 2,1. La cita es de Jn 14,23.
112 E. F. Morrison, *St. Basil*... p.131.
113 Véase el hermoso trabajo de U. Ranke-Heinemann (*Die Gottesliebe als ein Motiv für die Entstehung des Mönchtums*: Münchener theologische Zeitschrift 8 [1957] 289-294).
114 *Regulae fusius tractatae* 2,1. La cita es de Sal 119,5.
115 San Nilo de Ancira, *Ep.* 2,53.

pués de muchas dificultades, el santo monje fue admitido en presencia de la joven, que estaba sentada en su cama. Juan se sentó a su lado. Luego la miró a la cara y le dijo simplemente: «¿Qué reprochas a Jesús para llegar a donde has llegado?» Y prorrumpió en llanto. Esto bastó para que la pecadora se convirtiera e hiciera penitencia [116]. La anécdota escueta muestra, mejor que grandes discursos, hasta qué punto el amor de Cristo ardía en el corazón del santo anacoreta.

Es de notar que los textos de esta clase, como los dos que acabamos de citar, suelen referirse concretamente a Jesucristo, el gran amor y el supremo ideal de los monjes. «El monacato primitivo y Jesucristo», o «el lugar de Cristo en la espiritualidad del monacato antiguo», podría ser el tema de toda una disertación; quien las emprendiera, estudiando uno a uno todos los documentos que nos han llegado, descubriría—y nos descubriría—vastas y maravillosas perspectivas que la rudeza exterior de nuestros monjes a veces ni siquiera permite sospechar. Aquí tendremos que limitarnos a dar algunas indicaciones, a citar unos textos escogidos un poco al azar, como nos vemos obligados a hacer con tanta frecuencia dada la abundancia de los materiales.

Cristo lo era todo para el monje. Dice San Jerónimo: Juan Bautista, portaestandarte del monacato, «espera a Cristo en la soledad»: «bienaventurados» los monjes, porque «imitan a Juan» y sus ojos no se dignan «mirar otra cosa» sino a Cristo [117]. Esta, en realidad, debe ser su única ocupación y preocupación, conforme al dicho de San Porcario: «Dejadas todas las cosas, concentra tu atención en una sola: agradar a Cristo, el Unigénito. El siempre te está ayudando y sosteniendo; como piadosísimo padre, se compadece de ti, te guarda y te ama. Habla siempre, si es posible, con el Señor» [118]. Cristo es la fortaleza del monje, su medicina, su victoria. En la desnudez de su soledad espiritual, no tiene el monje ningún derecho a aterrorizarse ante los tremendos ataques del enemigo. Leemos, en efecto, en una de las *Homilías* de Filoxeno de Mabbug: «Como Moisés estaba de corazón con los israelitas, así Cristo está adherido secretamente a tu alma, y dice con respecto a tus pensamientos, llenos de aflicción y tristeza, lo que Moisés decía a los judíos: 'El Señor peleará por vosotros; vosotros estaos tranquilos'» [119]. El monje siempre podrá decir a Cristo con San Efrén: «Tu cruz es arma

[116] *Apophthegmata, Juan Colobós* 47.
[117] SAN JERÓNIMO, *Hom. in Iohannem evangelistam:* Analecta Maredsolana 3,2 p.387.
[118] SAN PORCARIO, *Monita:* ed. A. WILMART en RBén 26 (1909) 477-478.
[119] FILOXENO DE MABBUG, *Homilías* 9: SC 44,263. La cita es del Ex 14,14.

de los atletas y su victoria levanta a los caídos» [120]. Oigamos de nuevo a Filoxeno de Mabbug: En el «desierto del monasterio» «hay muchas serpientes que muerden la muchedumbre de tus pensamientos, es decir, injurias, maledicencias, angustias, murmuraciones, disputas, calumnias..., reconvenciones y acusaciones»; pero, como los israelitas miraban la serpiente que Moisés había levantado y se curaban de las mordeduras de las serpientes, así «tú también..., cuando eres mordido por una de las serpientes que acabo de enumerar arriba, fija los ojos del alma y mira a nuestro Señor Jesucristo pendiente de la cruz» [121]. Esta contemplación de Cristo crucificado comunica al monje nuevas fuerzas para seguir adelante: «Ten sobre todo el gusto de la contemplación de la crucifixión de Cristo y aborda a continuación las buenas obras de los justos» [122].

Nadie ha insistido con tanta energía en las asperezas que implica la vida monástica como San Jerónimo, pero nadie tampoco ha acentuado más vigorosamente este axioma importantísimo: el monje sufre todas estas penalidades en íntima unión con Cristo. Así, por lo que se refiere a la pobreza. Los monjes «no tienen despensas, no tienen almacenes, pero tienen al mismo Señor de almacenes y despensas, Cristo. No tienen graneros, sino al Señor de los graneros. No tienen las riquezas del diablo, pero tienen la pobreza de Cristo» [123]. ¡Bienaventurados los monjes: «bastante rico es quien es pobre con Cristo»! [124] ¿Debes despojarte de tus bienes? «¡Sigue desnudo a Cristo desnudo!» [125] ¿Debes dejar las ciudades? «¡Retírate al desierto para poder orar con Cristo!» [126] ¿Te espanta dormir en el suelo? «¡Pero si el Señor se acuesta a tu lado!» [127] Esta íntima relación con Cristo hace que se superen triunfalmente todas las dificultades del ascetismo.

Casiano «enseña al monje a descubrir, en el seno mismo de la austeridad de su vida, el fundamento de toda alegría espiritual: la unión con Cristo sufriente. Aunque raras veces explícita, esta *mística de Jesús* es una de las claves más importantes de la obra de nuestro autor» [128]. Nada más fácil que ampliar esta justa apreciación de C.-J. Guy y englobar en ella a otros escritores y maestros del monacato primitivo. Los documentos que nos permiten conocer las enseñanzas de San Pacomio y de

[120] *Hymnus de admonitione* 18: LAMY, 4,782.
[121] *Carta a un superior*... 29-30 ed. GRAFFIN, p.339-340.
[122] FILOXENO DE MABBUG, *Carta a un discípulo*...: ed. GRAFFIN: OS 6 (1961) 250.
[123] *Tractatus de ps.* 143: Analecta Maredsolana 3,2,284.
[124] *Ep.* 14,1.
[125] *Ep.* 125,20.
[126] *Ep. ad Praesidium:* ed. G. MORIN, p.55. Cf. *Ep.* 58,4,2: CSEL 55,532.
[127] *Ep.* 14,10.
[128] C.-J. GUY, *Jean Cassien: vie et doctrine spirituelle* (Paris 1961) p.37.

sus sucesores San Orsiesio y San Teodoro reflejan repetidamente «la viva certidumbre de que Cristo, por sus sufrimientos y su muerte, se ha puesto en relación estrictamente personal con cada uno de nosotros»; más aún, que el monje se halla «unido inmediatamente con el Señor sufriente» [129].

Al fondo de la «mística de Jesús» se halla, evidentemente, la idea de la imitación y del seguimiento de Cristo. El Señor está con el monje, porque el monje sigue a Cristo. Si tenemos en cuenta la importancia excepcional de este tema de la imitación de Cristo—uno de los más centrales de la Escritura—, no podrá sorprendernos que, explícito o soterraño, se halle continuamente presente en los escritos del monacato primitivo.

Se ha dicho que toda la doctrina ascética fundamental del Nuevo Testamento puede resumirse en estas palabras de Jesús: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» [130]. Es cierto. El principio de abnegación, tan vigorosamente expresado, implica la parte negativa del ascetismo cristiano; el de la imitación de Jesús representa el elemento positivo, así como también el motivo más determinante. En efecto, como lo garantizan las Escrituras en otros pasajes [131], desde los principios mismos de la Iglesia, el deseo de imitar a Cristo y seguir sus huellas fue para los cristianos la principal razón de aceptar con alegría toda clase de privaciones, sufrimientos, oprobios y persecuciones. Este nuevo ascetismo, que consideraba el martirio como la perfección misma, porque es la más alta imitación del Señor, se encarnó luego, sobre todo, en el monacato. Y la idea de seguir a Cristo aparece ya—recordémoslo—en la vocación del primero de los monjes ilustres, San Antonio, quien decidió abrazar el nuevo estilo de vida ascética al escuchar la lectura del texto evangélico: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme» [132]. Antonio lo dejó todo para seguir a Cristo. Lo mismo hicieron cuantos se retiraron tras él al desierto movidos por una auténtica vocación. El monje, dice San Basilio, es el que quiere responder de verdad a la llamada de Cristo, que invita a seguirle con la cruz a cuestas [133]. Hacerse monje no es, para San Pacomio, sino convertirse en perfecto discípulo de Cristo y reconocer esta única ley: Sigue en todo al Señor [134].

[129] H. Bacht, *La loi*... p.10.
[130] Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23.
[131] 1 Pe 2,21 y, sobre todo, 1 Cor 4,16.
[132] Mt 19,21. Cf. t.1 p.57-58.
[133] *Ep.* 2,2.
[134] Cf. *Cathéchèse:* CSCO 160,14,17 y 20. H. Bacht ha estudiado el tema de la imitación de Cristo en la literatura pacomiana primitiva (*La loi*... p.7-13). Véase también U. Ranke-Heinemann, *Zum Motiv der Nachfolge im frühen Mönchtum:* EuA 36 (1960) 335-347.

Nuestros escritores hablan de imitar a Cristo en su humildad, su mansedumbre, su pobreza, su virginidad, su obediencia al Padre, su oración, su caridad...; pero hacen hincapié preferentemente en que la verdadera imitación del Señor consiste sobre todo en sufrir por él y con él, en participar en el oprobio de su pasión y su cruz. «Si Cristo es nuestro maestro—escribe San Pacomio—, seamos sus imitadores y llevemos sus afrentas» [135]. «Llevando la cruz de Cristo, sigámosle de verdad, conforme a lo que le prometimos voluntariamente y sin coacción», exhorta su discípulo preferido, San Teodoro [136]. Todo el sufrimiento que implica la vida monástica, ¿qué es sino una correspondencia, un eco agradecido a los sufrimientos de Cristo por nosotros? San Orsiesio, otro superior de la *koinonía* pacomiana, enseñaba a sus monjes: Cristo «aceptó [por nosotros] las bofetadas, [a fin de que] nosotros, por nuestra parte, crucifiquemos nuestra carne con [sus pasiones y] apetitos; le dieron [vino] mezclado con hiel, a fin de que nosotros, por nuestra parte, [rechacemos] la hiel del pecado» [137]. El monje, indiscutiblemente, es el hombre de la cruz de Cristo; su vida está especialmente consagrada a la pasión de Cristo; su más íntimo deseo consiste en imitar a Cristo, sobre todo en su muerte [138]. De ahí que, para San Efrén, como para tantos otros Padres, vestir el hábito monástico equivalga a revestirse interiormente de la pasión de Cristo [139], y el magnífico sermón de toma de hábito del abad Pinufio gira en torno a esta idea central: «la renuncia no es otra cosa sino el signo de la cruz y de la muerte a sí mismo» [140] «Los monjes llevan la pasión de Cristo en su cuerpo e imitan a Dios» [141].

Tales eran los grandes ideales—el amor de Dios, la ternura por Cristo, las ansias de imitar al Señor en su vida y en su muerte—que, cual poderosos resortes, lanzaban al monje en persecución de la perfección cristiana y le daban ánimos para proseguir día a día la difícil ascensión espiritual que había emprendido.

135 *Ep.* 5: Boon, 92.
136 *Catéchèse:* CSCO 160,52.
137 Ibid., p.73.
138 M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik*... p.296-297.
139 *Sermo de monachis, ascetis et eremitis*, 11: Lamy, t.4 col.172.
140 *Instituta* 4,34.
141 San Basilio, *Sermo asceticus* 1: MG 31,625.

CAPÍTULO VI

EL ASCETISMO CORPORAL

La «ciencia práctica»

Según la doctrina común de los teóricos del monacato primitivo—herederos, en esto como en tantas otras cosas, de la tradición espiritual cristiana y, sobre todo, de los maestros de Alejandría—, el camino de la perfección empieza por una dura etapa purificadora. Llámese *practiké*, *scientia actualis* o como se quiera, consiste, como dice Evagrio Póntico, en «un método espiritual que purifica la parte afectiva del alma» [1].

Esta catarsis presenta una doble vertiente: una, negativa, consiste en extirpar los vicios; otra, positiva, mira a la progresiva adquisición de las virtudes. Huelga añadir que sería completamente equivocado disociar ambas operaciones tanto desde el punto de vista cronológico como del psicológico, pues se realizan simultáneamente y tienen influencias mutuas inmediatas e inevitables. Si se trabaja por adquirir una virtud, necesariamente se combate el vicio que le es opuesto, y, viceversa, a medida que se va desarraigando un vicio, se adquiere la virtud correlativa.

Todos los padres y maestros espirituales han hecho hincapié en que la «ciencia práctica»—que evidentemente tiene mucho más de práctica que de ciencia o teoría—es un método necesario, indispensable y obligatorio. Es el único medio de pasar del vicio a la virtud, del apartamiento de Dios a la unión con él. Sin la *practiké* no puede haber verdadera vida cristiana, ni, consiguientemente, verdadera oración, ni contemplación, ni auténtica mística. Casiano, por ejemplo, no puede ser más categórico: «Quien desee llegar a la *theoretiké* debe en absoluto poner todo su estudio y su energía en obtener primeramente la ciencia práctica. Pues se puede poseer esta ciencia práctica sin la ciencia teórica, pero es absolutamente imposible alcanzar la teórica sin la práctica» [2].

Tanto Evagrio Póntico como Casiano conocen dos clases de *practiké*. La primera se ejerce en la soledad; la segunda

[1] *Practicós* 78. Para la historia del término *practiké*, *practicós* o *practicón*, véase A. Guillaumont en el estudio histórico y doctrinal que precede su edición de *Évagre le Pontique, Traité pratique ou le moine* t.1: SC 170 (París 1971) p.39ss. Evagrio imprime a la voz un significado técnico y muy especial, prácticamente intraducible, pues implica la observancia de los mandamientos de Dios, el ejercicio de las virtudes y la lucha contra los *logismoi*. Para la *practiké*, véase también S. MARSILI, *Giovanni Cassiano*... p.106-115.

[2] *Collationes* 14,2.

está al servicio de los hombres, asistiéndoles en sus necesidades [3]. Ambas son loables y santas; pero, como advierte Casiano, cada uno debe seguir su propio estilo de vida, ocupar el puesto que le ha sido destinado en el Cuerpo místico de Cristo. Es un párrafo que merece releerse:

> «Es útil y conveniente a cada uno, según el estado de vida que ha escogido o la gracia que ha recibido, lanzarse con ardor y diligencia a la realización de la obra comenzada. Está, desde luego, muy en su punto que alabe y admire las virtudes de los demás; pero no por eso debe abandonar en lo más mínimo la vocación que él mismo abrazó un día. Sepa que, según el Apóstol, el cuerpo de la Iglesia es uno, mas los miembros son muchos... Ahora bien, un miembro no puede reivindicar para sí la función de otros... Muchos son los caminos que conducen a Dios. Por eso, cada cual debe seguir con decisión irrevocable el modo de vida que primero abrazó, manteniéndose fiel en su dirección primera. Cualquiera que sea la profesión escogida, podrá llegar a ser perfecto en ella» [4].

El monje debe vivir como monje. Ahora bien, la *practiké* propia de los monjes consiste, según nuestros maestros, en la obra de desarraigar los vicios y plantar las virtudes en su propia alma valiéndose de ayunos, velas nocturnas, un total desprendimiento, la lectura de la Biblia, etc. [5], y, sobre todo, mostrándose enteramente fieles a su vocación solitaria; la soledad, que podría llamarse el medio específico del monje para ir a Dios, es, sin duda, también el más arduo de la larga serie que los teóricos de la espiritualidad monástica suelen enumerar [6]. Por lo demás, tanto Evagrio como Casiano están persuadidos de que solamente la *practiké* que hemos descrito, ejercitada principalmente por los monjes, puede conducir al hombre hasta las alturas de la contemplación [7]. Su doctrina es clara: los que se consagran al ejercicio de las obras de misericordia, recibirán en premio la *apátheia* («pureza de corazón») y la contemplación en la otra vida; los que se ejercitan en la *practiké* según la entienden los monjes, obtendrán el precioso galardón ya en el mundo presente [8]. Otros maestros, evidentemente, piensan lo mismo. Así, Filoxeno de Mabbug, quien, sirviéndose de una distinción muy común en los escritores sirios, enseña largamente que las obras de misericordia pertenecen a los «justos», y no a los «perfectos» [9].

[3] EVAGRIO PÓNTICO, *Rerum monachalium rationes* 2: MG 40,1253; ibid., 5: col.1257; *Collationes* 14,4. Véase la exposición de S. MARSILI, *Giovanni Cassiano*... p.110-112.
[4] *Collationes* 14,5-6.
[5] Por ejemplo, ibid., 1,7.
[6] EVAGRIO PÓNTICO, *Rerum monachalium rationes* 6: MG 40,1257.
[7] *Collationes* 1,8,3; ibid., 23,3ss; EVAGRIO PÓNTICO, *Képhalaia gnostica* 1,11.
[8] *Collationes* 1,10,5. Cf. ibid., 1,6,6. Cierto que estas ideas eran más propias del monacato docto, henchido de la doctrina de Orígenes. Pero, como hemos visto, también los padres que no pertenecían a esta escuela hablan de una etapa mística a continuación de la etapa ascética en sentido estricto.
[9] Cf. *Homilías* 9: SC 44,306-308.

Desde otro punto de vista más fenomenológico, pueden reconocerse en la *practiké* o *scientia actualis* dos aspectos: las obras y los ejercicios virtuosos externos y visibles y la actividad interior e invisible, que, como veremos, está dominada por la idea del combate espiritual. Para mayor claridad nos atendremos a esta división. Analizaremos, pues, en primer lugar, lo que llamaremos «el ascetismo corporal»; en el capítulo siguiente describiremos «el combate espiritual» y su estrategia, siempre de la mano de los maestros del monacato primitivo.

Una vida diferente y difícil

El ascetismo, del que tanto esperaban los monjes, era primeramente exterior, visible, material. Cuando Evagrio Póntico escribía que el monje no tiene peor enemigo que su propio cuerpo [10], no hacía más que enunciar un axioma generalmente admitido. ¿Hay que reconocer en semejantes expresiones un relente del dualismo tan extendido en la época? Lo cierto es que los padres, demasiado realistas y clarividentes para pretender disociar cuerpo y alma cuando se trataba de adelantar por el camino de perfección, no cayeron nunca en la ilusión de querer reformar el alma prescindiendo del cuerpo, o mejor aún, sin pasar a través del cuerpo. Como ha observado con razón L. Bouyer, «la materialidad de la ascesis monástica, sin la que no hubiera existido jamás el monacato, es una parte integrante del carácter 'razonable' en el que insisten continuamente los maestros antiguos» [11].

Este ascetismo corporal revistió muchas formas y conoció muchos grados de intensidad; ya hemos tenido ocasión de verlo, e insistiremos luego de nuevo en ello. Pero todos los monjes coincidían al menos en una cosa: la vida y sus circunstancias, tanto en el desierto como en el cenobio, debía ser radicalmente diferente de la vida mundana. He aquí, por ejemplo, cómo San Efrén, hablando de los anacoretas, pone de relieve este antagonismo conscientemente buscado:

> «Porque vieron que el mundo se alegraba, ellos amaron la tristeza, y porque vieron en el mundo manjares delicados, ellos se alimentan de raíces... Porque vieron en el mundo la vanagloria, ellos amaron la humildad. [...] Porque vieron en el mundo malos apetitos, ellos escogieron para sí solamente el ayuno... Porque en el mundo vieron impureza, optaron por la castidad...» [12]

[10] *De ieiunio* 6: ed. J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca* p.151.
[11] *La spiritualité*... p.386.
[12] Citado por E. Beck, *Ascétisme*... p.294-295.

El monje ha roto con la vida. «Cierra tus ojos a todas las bellezas del mundo, cierra tu oído a toda noticia humana, niega a tu olfato todo perfume agradable», le aconseja Evagrio Póntico [13]. El mismo Evagrio pedía a Dios en una oración conmovedora:

> «¡Oh Dios, ten compasión de mí, pecador!... Puesto que he salido del mundo, haz que no me embarace de nuevo con el comercio de sus negocios. Puesto que deseché su concupiscencia, haz que no me manche de nuevo con ella. Ya que aparté de él mi rostro, haz que no me ponga de nuevo a mirarle. He abandonado mi heredad, he despreciado el afecto de mis amigos, he rechazado todas las cosas. Es a ti hacia quien quiero dirigirme...» [14]

El monje renunciaba total y definitivamente no sólo al pecado, sino a las cosas buenas y bellas de este mundo. Quería que su vida estuviera desprovista de distracciones, de amenidades, de comodidades, de toda clase de consuelos terrenos. Filoxeno de Mabbug es la voz de la tradición cuando escribe: «Entre los trabajos [ascéticos], no prefieras los más fáciles, porque el camino del reino de Dios se encuentra entre las austeridades» [15]. «Nada atrae tanto la benevolencia divina como el sufrimiento», es una frase de San Gregorio de Nacianzo [16]. Fausto de Riez opinaba: «Pertenece especialmente a nuestra profesión no buscar en esta vida ningún consuelo, ningún descanso» [17]. Es una doctrina constante en Oriente y en Occidente. En consecuencia, no sólo no debían rehuir los monjes las penalidades que la vida que habían abrazado implicaba, sino que debían ingeniarse para acentuarlas y aumentarlas. ¿Por qué, si no, los solitarios de Egipto levantaban sus pobres tugurios lejos de las riberas del Nilo y de los lugares amenos y cómodos? Casiano nos lo explica muy bien por boca de *apa* Abrahán:

> «Podríamos situar nuestras celdas a orillas del Nilo, para tener el agua junto a nuestra puerta. Nos ahorraríamos así la fatiga de transportarla sobre nuestros hombros a lo largo de cuatro millas. Ni se nos oculta tampoco que en nuestro país existen lugares amenos donde la abundancia de los frutos, la belleza y feracidad de los huertos, nos proporcionarían, con el mínimo esfuerzo, lo necesario para nuestro sustento... Pero hemos despreciado y estimado en nada estas comodidades con todos los placeres del mundo y puesto nuestra afición en la aridez de este desierto. Preferimos a todos los deleites la pavorosa desnudez de esta soledad... Pues no vamos tras el lucro pasajero de este mundo, sino en pos de lo único que es eterno: los bienes del

[13] *De ieiunio* 13: ed. J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca* p.152.
[14] *Protepticós:* Frankenberg, p.588.
[15] *Carta a un discípulo:* OS 6 (1961) 248-249.
[16] *Orat.* 18 (París 1609) p.280.
[17] *Homilia ad monachos* 4: ML 50,841.

espíritu. Porque es bien poca cosa para el monje haber renunciado una vez, es decir, haber despreciado los bienes caducos en el principio de su conversión, si no sigue renunciando a ellos todos los días»[18].

Siendo ésta la doctrina constante, no es de extrañar que los padres describan la vida monástica con colores de una seriedad impresionante. Así, según San Juan Crisóstomo, en los monasterios no hay cabida para las frivolidades, ni para las ocupaciones mundanas, ni para las comidas opíparas; lo propio de tales lugares es la soledad, los vestidos de saco, la ceniza, el ayuno y dormir en el suelo[19]. San Gregorio de Nacianzo enumera, en uno de sus sermones, las penas del ascetismo: los ayunos, las velas nocturnas, las oraciones, las lágrimas, rodillas cubiertas de callos, golpes de pecho, gemidos, estar de pie toda la noche en oración, pies descalzos, cabello corto, modestia de la vista y, en una palabra, «el placer de no tener placer»[20].

Tampoco nos sorprenderá en este contexto doctrinal que nuestros maestros se mostraran extremadamente severos con las *scurrilitates*, el vicio de los actores de teatro, según lo calificaba Sidonio Apolinar[21]. Los padres proscriben, casi unánimemente, las bufonadas, las risotadas, los pasatiempos y a veces incluso la sonrisa[22]. Decididamente, la seriedad, la gravedad, es una característica muy relevante de los monjes antiguos. Mas ¿es preciso añadir que esta seriedad no está reñida con el gozo espiritual? Precisamente porque quiere gozar espiritualmente sobre todo en el sublime diálogo de la oración, el monje renuncia a todo goce terreno.

Trabajo

La oración continua, el ininterrumpido diálogo con Dios, o, para usar el vocablo preferido por el monacato docto, la *theoría*, o contemplación, era, sin lugar a dudas, el supremo ideal del monacato antiguo, como veremos páginas adelante. Teniendo presente este sublime objetivo, se organizó la vida monástica. Desde los mismos principios de su noviciado, el monje adoptaba la oración como principal ejercicio. Se dedicaba a ella con insistencia, hasta lograr que se convirtiera en un estado. Ello implicaba mucho esfuerzo y sacrificio. Al decir de uno de los padres del yermo, es de todos los trabajos ascéticos el que, a la larga, requiere más valentía y empeño[23]. La

18 *Collationes* 24,2.
19 *In 1 Tim.* hom.14,3: MG 62,575.
20 *Orat.* 6 *de pace* 1,2: MG 35,721-724.
21 *Ep.* 5.
22 Véase B. Steidle, *Das Lachen im Alten Mönchtum:* BM 20 (1938) 271-280.
23 *Apophthegmata, Agatón* 9.

oración, junto con la lectura de los libros sagrados, la *meditatio*, la recitación de las horas canónicas, ocupaba prácticamente toda la jornada del monje. Su vida era realmente una dedicación total a Dios y a las cosas divinas.

Mas todo esto no le impedía trabajar, sino muy al contrario. El trabajo manual constituye un elemento de gran importancia del ascetismo monástico de los primeros tiempos. Habiendo renunciado voluntariamente a cuanto poseían, los monjes se habían convertido en pobres, y, como a verdaderos pobres que eran, no les quedaba más que dos medios para resolver el insoslayable problema de la propia subsistencia: ganarse el pan con el sudor de su frente, o bien vivir de limosnas. Para la generalidad de los maestros del monacato antiguo no había duda acerca de cuál escoger entre los dos extremos de la disyuntiva. Cierto que hubo monjes que no trabajaban, que se negaban a trabajar. Algunos, al igual que los mesalianos, consideraban el trabajo manual como una tarea indigna del varón espiritual; creían y defendían que su deber era vivir «como los ángeles», orando sin cesar, comiendo lo menos posible, evitando cuidadosamente toda preocupación y toda ocupación terrena. Otros, como ciertos monjes sirios, tal vez no se plantearon nunca el problema; ocupados como estaban en continuas y absorbentes prácticas de mortificación, no tenían tiempo disponible para el trabajo. Pero, hablando en general, los monjes que no trabajaban corporalmente, que no se ganaban el sustento, eran muy criticados y ásperamente combatidos. Ya hacia 374-377, San Epifanio de Salamina reprendía a los mesalianos por no haber comprendido que «el mandamiento de renunciar al mundo, abandonar propiedad y riqueza, vender los propios bienes y darlos a los pobres, no significa que hayamos de ser perezosos, darnos a la ociosidad y hacernos alimentar indiscretamente» [24]. Incluso San Agustín tuvo que intervenir contra tales zánganos de la sociedad humana con una obra tan llena de humor como de vigorosos argumentos, titulada precisamente *El trabajo de los monjes*.

La doctrina monástica sobre el trabajo se expresaba a veces en forma de anécdotas o apólogos [25]. He aquí, por ejemplo, lo que se cuenta de un monje que fue a visitar la comunidad regida por el abad Silvano. El anónimo visitante llegó al mo-

[24] *Panarion:* GCS 25,184.

[25] Para el trabajo en el monacato primitivo, H. Dörries, *Mönchtum und Arbeit:* Forschungen zur Kirchengeschichte und christlichen Kunst (Leipzig 1931) 17-39; P. Riley, *Manual Labor in Ancient Monastic Literature. The Semi-Eremitical Phase* (Ottawa 1953); A. G. Geoghegan, *The Attitude Towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture* (Washington 1945) 162-174; M. Pérez de Laborda, *Trabajo y caridad. Un aspecto poco conocido del monacato antiguo:* Yermo 3 (1965) 127-152; M. Menapace, *Notas sobre el trabajo manual en la espiritualidad del monacato primitivo:* ibid., p.113-126.

nasterio y, al ver que Silvano y sus discípulos trabajaban, dijo al anciano abad: «No trabajéis por el alimento que perece, pues 'María ha elegido la mejor parte'». Silvano hizo conducir al monje a una celda vacía y poner un libro en sus manos. Hacia la hora de nona, el extranjero se asomó a la ventana para ver si le llamaban para la refección de la comunidad, pero nadie parecía acordarse de él. Pasaron lentamente las horas. Al fin se decidió a preguntar a Silvano por qué no le habían llamado. Silvano replicó: «Porque tú eres un varón espiritual, y no tienes necesidad de tal clase de alimento, mientras que nosotros, hombres carnales, queremos comer, y, por consiguiente, trabajamos. Pero tú has escogido la mejor parte; tú te dedicas a la lectura [espiritual] durante todo el día y no quieres tomar alimentos carnales». La lección había sido drástica. El pobre hermano se arrepintió y pidió perdón. Entonces Silvano sacó la moraleja: «María tiene urgente necesidad de Marta, porque, gracias a Marta, María es alabada» [26].

Algo parecido se refiere de *apa* Juan Colobós cuando todavía era joven e inexperto. Un día dijo Juan a su hermano mayor, con quien hacía vida anacorética: «Quiero estar libre de todo cuidado como los ángeles, quienes no trabajan y sirven a Dios constantemente». Y sin más, se despojó de sus vestidos y se internó en el desierto. La «vida angélica» de Juan no duró más de una semana. Acosado seguramente por el hambre, volvió a casa y llamó a la puerta. «¿Quién es?», preguntó su hermano. Pero por mucho que protestara Juan que era él, su hermano le dejó en la intemperie toda la noche, replicando invariablemente que «Juan se había convertido en ángel y ya no habitaba entre los hombres». A la mañana siguiente abrió la puerta y dijo simplemente al desgraciado Juan: «Veo que eres hombre. Deberás trabajar de nuevo para ganarte el sustento» [27].

El monje es un hombre como los demás, sujeto a la ley del trabajo. Sus maestros de espiritualidad le inculcan insistentemente esta verdad. Un apotegma cuenta que San Antonio aprendió de un ángel que la vida del monje debe ser una constante sucesión de trabajo y oración [28]. Y Casiano pone en labios del mismo Antonio esta doctrina a propósito de un anacoreta que se gloriaba de ocuparse tan sólo de cosas espirituales, ya que su familia le procuraba todo lo necesario para su subsistencia. El solitario—dice—debe, a imitación de San Pablo,

26 *Apophthegmata, Silvano* 5.
27 Ibid., *Juan Colobós* 2.
28 Ibid., *Antonio* 1.

ganar su pan con su propio trabajo [29]. Y apela a su propio ejemplo: «Aun cuando no nos hubiera faltado la asistencia de nuestros padres, hemos estimado, sobre todas las riquezas, la presente desnudez. Antes de poner nuestra confianza en su ayuda, hemos preferido ganar con el propio sudor el cotidiano alimento, pues, si exige mucho trabajo esta penuria, la reputamos superior a la ociosa meditación de las Escrituras y a las vanas lecturas que tanto encomias». También él—asegura Antonio—se hubiera dedicado exclusivamente a la oración y la lectura si el ejemplo de los apóstoles se lo hubiera enseñado o lo hubieran determinado así los padres. Pero quien no trabaja, no sólo es infiel a la tradición del Apóstol y de los padres, sino que, además, defrauda a los pobres, pues sólo los que por flaqueza o enfermedad corporal no pueden ganar su pan tienen derecho a vivir de lo ajeno [30].

En sus instrucciones monásticas insiste San Basilio con la mayor energía en el deber del trabajo. Así escribe: «Todo pretexto de pereza es pretexto de pecado, pues se debe dar pruebas de celo, así como de paciencia, hasta la muerte. Y, según las palabras mismas del Señor, la pereza, unida a la maldad, condena al perezoso: 'Siervo malo y haragán'» [31]. Y en otro lugar, contestando Basilio a las preguntas: «¿Hay que descuidar el trabajo so pretexto de oración y salmodia?; ¿cuáles son los tiempos oportunos para la oración?; y, en primer lugar, ¿hay que trabajar?», escribe entre otras cosas: «No es preciso decir cuán gran pecado sea la pereza, puesto que el Apóstol afirma claramente que el que no trabaja no tiene derecho a comer. Del mismo modo que cada uno tiene necesidad del alimento cotidiano, así también debe trabajar según sus fuerzas» [32].

El hermano de Basilio, Gregorio de Nisa, reprocha a ciertos monjes que, «desdeñando las exhortaciones del Apóstol y no comiendo su propio pan como se debe, sino teniendo la boca abierta al de los otros, hacen de la ociosidad un arte de vivir» [33].

Incluso los maestros del monacato sirio alaban el trabajo manual de los monjes. Así, San Juan Crisóstomo [34], y aun el mismo Teodoreto de Ciro, pese a su gran entusiasmo por la oración, cuya primacía defiende *opportune et importune*. En su *Historia religiosa* nos habla Teodoreto de monjes que excluían

[29] Cita Act 20,34 y 1 Tes 3,7-9.
[30] *Collationes* 24,11-12.
[31] *Regulae brevius tractatae* 69. La cita es de Mt 26,26.
[32] *Regulae fusius tractatae* 37,2. La cita es de 2 Tes 3,10.
[33] *De virginitate:* GCS 25,184.
[34] Cf. L. Daloz, *Le travail selon S. Jean Chrysostome* (París 1959) p.161-165.

sistemáticamente de su actividad toda clase de trabajo manual y vivían de lo que les ofrecía espontáneamente la naturaleza o la limosna de los fieles. El monje historiador les admira en gran manera. Pero alaba igualmente a los que se aplicaban al trabajo y no comían sino lo que ganaban con el sudor de su frente. Afirma que ambas actitudes pueden apoyarse en las Escrituras. Y reproduce la argumentación de Teodosio de Rhosos:

> «Sería absurdo que, mientras los hombres del mundo alimentan a sus mujeres y a sus hijos a costa de tan gandes fatigas y penalidades, y, por añadidura, pagan contribuciones, se ven cargados de impuestos, ofrecen a Dios sus primicias y alivian en lo que pueden la miseria de los mendigos; sería absurdo que nosotros no nos procuráramos lo necesario mediante nuestro propio trabajo, sobre todo siendo tan frugal nuestro régimen de vida y tan simples nuestros vestidos, y permaneciéramos sentados, cruzados de brazos, aprovechándonos del trabajo ajeno» [35].

En Occidente, los adalides del ideal monástico no se muestran menos categóricos sobre este punto. San Jerónimo, desde luego, es tajante. Condena a los solitarios que no ganan el pan con su trabajo, como lo ordena el Apóstol [36]. Apela a su propia conducta en el desierto de Calcis: «No he quitado nada a nadie, nada he aceptado que no hubiera ganado con mi trabajo; mediante mis manos y mi sudor me procuro el pan de cada día» [37]. Más tarde escribe al monje Rústico:

> «Ocúpate en algún trabajo, de modo que el diablo te encuentre siempre con las manos en la obra. Si los apóstoles, que tenían poder de vivir del Evangelio, trabajaban con sus manos para no ser gravosos a nadie, y hasta aliviaban con sus donativos a los mismos de quienes debían cosechar lo carnal en pago de la siembra de lo espiritual, ¿por qué tú no has de ocuparte en lo que ha de redundar en tu provecho?» [38]

Los textos son numerosísimos, casi inagotables. San Agustín, en el *De moribus Ecclesiae catholicae*, recuerda con elogio los monasterios de Roma, donde los hermanos, «según la costumbre de Oriente y la autoridad del apóstol Pablo», viven de lo que ganan trabajando con sus manos [39]. Más tarde, en el *De opere monachorum*, proporcionará a la doctrina del trabajo monástico una contribución esencial y definitiva, sin que se pueda decir, sin embargo, que sea muy original, pues no

35 *Historia religiosa* 10.
36 *In Mich.* 7,14.
37 *Ep.* 17,2.
38 *Ep.* 125,11.
39 *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,38.

hace más que desarrollar el pensamiento de la tradición con la profundidad y la agudeza que le son propias.

La Biblia—única verdadera regla del monje, nunca se repetirá bastante—es muy clara acerca de la necesidad de trabajar. Nuestros autores no se cansaban de aducir textos, como «el que no quiera trabajar, no coma», y el ejemplo de San Pablo. Pero se da el caso curioso de que los monjes contrarios al trabajo se apoyaban también en la Biblia. En ella, efectivamente, hallaban textos que interpretaban a favor de su posición, como: «Procuraos no el alimento perecedero, sino el alimento que permanece hasta la vida eterna»[40]; «María ha escogido la mejor parte»[41]; «Orad sin cesar»[42], etc. Así, los buenos cenobitas de Cartago, contra quienes San Agustín tuvo que escribir el *De opere monachorum*, condenaban el trabajo basándose en las palabras del Señor: «No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis...»[43] El verdadero cristiano —pensaban—debe vivir como las aves del cielo y los lirios del valle: Dios mismo cuida de alimentarlos y vestirlos. A la luz de este texto—arguyen—, las palabras del Apóstol: «El que no quiere trabajar, no coma», deben entenderse del «trabajo espiritual», tal como lo desarrollaba el mismo San Pablo, no del «trabajo físico en que se ejercitan campesinos y artesanos»[44]. Claro que a San Agustín le fue extremadamente fácil deshacer esta argumentación especiosa. Bien está—concede— que se consideren aves del cielo y lirios del campo; mas ¿por qué no atienden a lo que sigue?

> «No dice [el Señor] tan sólo que 'no siembran ni recogen', sino que añade: 'ni almacenan en la despensa'... ¿Por qué, pues, quieren ellos tener las manos ociosas y la despensa llena? ¿Por qué recogen los frutos del trabajo ajeno, y los guardan y conservan para utilizarlos todos los días? Eso no lo hacen las aves del cielo. Quizá hallen modo de encomendar a otro también este trabajo para que cada día les sirvan la provisiones preparadas. Pero por lo menos toman el agua de las fuentes y construyen cisternas y pozos para obtenerla y conservarla. Eso no lo hacen las aves del cielo»[45].

Resumir aquí toda la argumentación de San Agustín y de los otros padres y autores monásticos que combatieron la pereza o el ultraespiritualismo de ciertos ascetas, nos llevaría demasiado lejos. Lo que interesa sobre todo es conocer las razones positivas y negativas por las que el monje, según

[40] Jn 6,27.
[41] Lc 10,42.
[42] 1 Tes 5,17.
[43] Mt 6,25-34.
[44] SAN AGUSTÍN, *De opere monachorum* 1,2.
[45] Ibid., 23,27.

nuestros maestros, debía trabajar. «El que no quiera trabajar, no coma»: ésta es la razón más obvia. Hay que trabajar para ganarse el sustento. A diferencia de los sacerdotes y clérigos, ocupados en el servicio de la Iglesia, los monjes no tienen derecho a vivir del Evangelio. «Si son evangelistas»—escribía Agustín—, «confieso que tienen [este derecho]. Si son ministros del altar y dispensadores de los sacramentos, lo reclaman justamente y no se lo arrogan» [46]. Pero no son nada de esto, sino simples monjes, y deben trabajar para subvenir a sus propias necesidades.

Además, debían trabajar en beneficio del prójimo, especialmente de los huéspedes y de los necesitados. Es éste un punto verdaderamente importante de la tradición monástica, en el que podemos comprobar, una vez más, la influencia de la Escritura sobre el ideal de los monjes antiguos. San Antonio y sus discípulos en el desierto, San Pacomio y los hermanos de su *koinonía*, los monjes de Oriente y los de Occidente, trabajaban generalmente para tener con que agasajar a sus huéspedes y socorrer a los pobres. Los textos que nos lo aseguran son numerosos y de indudable autenticidad. No pudiendo citarlos todos, nos limitaremos a exponer la doctrina de San Basilio, gran patriarca del monacato oriental, que, como es sabido, reexaminó toda la teoría y la práctica del ascetismo y la fundamentó de nuevo sobre los inconmovibles pilares de la palabra de Dios.

Como se recordará, una de las ideas más firmes y omnipresentes de Basilio era que no se debe omitir ningún precepto evangélico, por pequeño que sea; de ahí que busque por todos los medios una vía de conciliación y acoplamiento de los textos que a primera vista parecen contradictorios. Esto ocurre cuando se trata del trabajo de los monjes. Del examen de sus *Reglas morales* se infiere que, según él, el trabajo monástico se sitúa en un contexto de pobreza y, más aún, de caridad. «Hay que desprenderse de todo en beneficio de los necesitados, y, una vez desposeídos de los propios bienes, una vez pobres, trabajar con nuestras manos, más que para procurarnos lo necesario para la vida, con el fin de seguir ayudando a nuestros hermanos con el fruto de nuestro trabajo. Esta es la doctrina que Basilio extrae del Nuevo Testamento en su afán de armonizar los textos que parecen contradecirse, y facilitar así el cumplimiento de todo el Evangelio» [47]. La misma doctrina e idéntica preocupación por armonizar los

[46] Ibid., 21,24.
[47] M. PÉREZ DE LABORDA, *Trabajo y caridad*... p.142.

diferentes textos se hallan también en la primera edición de su *Asceticón*:

«*Pregunta* 127: ¿Conviene tener solicitud por las necesidades de la vida y, existiendo otro precepto del Señor que dice: 'Procuraos el alimento que permanece' [48], no será superfluo aplicarse al trabajo manual?

Respuesta: El Señor mismo explicó su precepto en otro pasaje. Pues cuando dijo: 'No os inquietéis sobre qué comeréis o qué beberéis; las gentes de este mundo se afanan por todas estas cosas'; y añadió: 'Buscad, pues, el reino de Dios y su justicia' [49], quiso decir ciertamente que no conviene buscar nada para la vida. Indicó lo que hay que buscar cuando, después de decir: 'No os procuréis el alimento perecedero', añadió: 'Sino el que permanece hasta la vida eterna' [50]. Cuál sea este alimento, mostrólo en otro lugar cuando dijo: 'Mi alimento es hacer la voluntad del Padre que me envió' [51]. Ahora bien, la voluntad del Padre es dar de comer a los hambrientos, dar de beber a los sedientos, vestir a los que están desnudos, y otras cosas semejantes. Y lo que se nos enseña en otro lugar: 'Mejor trabaje cada uno, ocupándose con sus manos en algo de provecho de que poder dar a los que tienen necesidad' [52]. En conclusión, según lo que nos enseñan tanto el Señor en el Evangelio como el Apóstol, es evidente que no debemos estar solícitos ni trabajar para nosotros mismos, sino que, obedeciendo al mandato del Señor y a causa de la necesidad de nuestros prójimos, debemos ser solícitos y trabajar con mayor atención; sobre todo porque el Señor recibe como hecho a sí mismo lo que hiciéremos a sus siervos, y promete el reino de los cielos a cambio de tales servicios» [53].

Pocas muestras tan puras de radicalismo monástico de la mejor ley y fidelidad absoluta a la palabra de Dios pueden hallarse en la literatura cristiana como esta página de Basilio, que se repite, en una redacción diferente y con más citas del Nuevo Testamento, en la postrera edición del *Asceticón*, representada por los manuscritos griegos [54]. Basilio no se cansa de hacer hincapié en su idea favorita, según la cual, el trabajo y la caridad deben estar íntimamente relacionados en la intención del «cristiano»: «Porque el Señor en el Evangelio y el Apóstol enseñan a no inquietarse ni trabajar por sí mismo, pero el Señor quiere que cada uno se inquiete y trabaje con el mayor celo por el prójimo» [55].

El trabajo tiene además, para el monje, otras ventajas de orden espiritual, que nuestros maestros se complacen en poner de relieve. Se cuenta que Antonio se hallaba una vez en

[48] Jn 6,27.
[49] Mt 6,31-33.
[50] Jn 6,27.
[51] Jn 4,34.
[52] Ef 4,28.
[53] *Regula S. Basilii* 127: ML 103,533-534.
[54] *Regulae fusius tractatae* 37,1; 42,1. Cf. M. Pérez de Laborda, *Trabajo y caridad*... p.143-145.
[55] *Regulae brevius tractatae* 207.

el desierto presa del tedio y agitado por diversos pensamientos. Habiéndose quejado a Dios de estas perturbaciones, le pareció verse a sí mismo sentado y ocupado en el trabajo manual; luego dejaba de trabajar y se ponía a orar; y así, sucesivamente, iba alternando el trabajo con la oración. Aquel solitario que tanto se le parecía, era un ángel, que le dijo: «Haz esto y te salvarás» [56]. Gracias al trabajo sabiamente ordenado, el monje evita el tedio que le ocasionaría ocuparse siempre en cosas meramente espirituales; evita la inquietud y los malos pensamientos [57]. Casiano se extiende largamente sobre el tema en su *Tratado del trabajo manual de los monjes*, donde leemos entre otras cosas sabrosas: «Los antiguos padres de Egipto nos legaron esta máxima: el monje que trabaja es atacado por un solo demonio, mientras que el ocioso y holgazán es torturado por una legión de malos espíritus» [58].

Otra ventaja del trabajo manual consistía en que, al procurarse lo necesario para la vida, los monjes no debían nada a nadie, no estaban a merced de nadie, eran independientes y libres para protestar sin respetos humanos contra la mala conducta de hombres que no tenían derecho alguno a que se les tuviera consideraciones por motivos de gratitud [59]. San Agustín lo nota en una de sus cartas [60].

El trabajo es también obra de penitencia y renuncia, constituye a menudo una mortificación de la carne, «mantiene sujeto el cuerpo» [61]. San Basilio tiene mucho cuidado en conservar al trabajo monástico este aspecto penoso y mortificante cuando, por ejemplo, establece que el novicio no decida en cuál debe ocuparse ni qué oficio ha de aprender, sino que lo determine el superior [62]. Un monje, según él, no debe mostrar preferencias en tales materias, sino aceptar lo que se le asigne. Debe hacer exactamente lo que se le manda, sin evadirse de las tareas pesadas [63], y no más de lo que se le manda, porque esto sería hacer la propia voluntad y debería castigarse quitándole su trabajo [64]. Esta sujeción a la obediencia era propia de todos los cenobitas y aun de los anacoretas que permanecían bajo la dirección de un anciano, y gracias a esta obediencia se evitaban los escollos que el trabajo, como todo en este mundo, a veces presenta para la vida espiritual del monje.

56 *Apophthegmata, Antonio* 1.

57 Cuando San Benito (*Regula* 48,1) escribe que «la ociosidad es enemiga del alma», no hace más que consignar por escrito un pensamiento muy arraigado en el monacato precedente.

58 *Instituta* 10,7-24.

59 Ibid., 10,23.

60 *Ep.* 167.

61 San Basilio, *Regulae fusius tractatae* 37,1.

62 Ibid., 105.

63 Ibid., 121.

64 Ibid., 125.

De estos peligros han tratado los guías del monacato antiguo con cierta profusión. El trabajo puede fomentar la avaricia o ansias de poseer, puede excitar la vanidad, puede absorber demasiado la atención y ocupar demasiado tiempo. De ahí que nuestros maestros y legisladores señalaran, a veces minuciosamente, qué clases de trabajo convenían y cuáles eran perjudiciales. Es verdad que en este punto las opiniones no siempre concuerdan, ya que tampoco son exactamente iguales los ideales del cenobita y del eremita. Así, mientras ciertos padres del yermo juzgaban que había que excluir la agricultura, porque obliga al anacoreta a trabajar fuera de la celda, San Basilio la recomienda, especialmente por cuanto provee lo necesario para la vida y no implica frecuentes y largos viajes. Pero, en general, solían excluirse las ocupaciones que no se compaginaban con el apartamiento del mundo o la ordenada quietud de la vida monástica. La máxima preocupación del anacoreta consistía en trabajar tranquilamente, mecánicamente, o, al menos, sin tener que concentrarse mucho, a fin de mantener la mente atenta a Dios y a las realidades sobrenaturales. Este era asimismo el ideal de los cenobitas, según lo describe San Agustín: «Se ocupan en trabajos manuales, que les procuran lo necesario para el alimento del cuerpo, sin distraer el pensamiento de Dios» [65]. En suma, la regla más común la formuló San Basilio al escribir: «Debemos dar la preferencia a las ocupaciones que nos permiten guardar el recogimiento y unirnos más al Señor libres de impedimentos» [66].

El monacato primitivo juzgó casi unánimemente que, si hay trabajos que implican desasosiego y distraen el espíritu, los hay también que favorecen la atención a Dios. Casiano explica por qué los monjes coptos asocian el trabajo manual a las velas nocturnas. Ante todo, para que no les sorprenda el sueño estando ociosos; luego, para «juntar el aprovechamiento del hombre exterior con el del hombre interior». Y prosigue: «De esta suerte, con el peso del trabajo, como con un áncora tenaz e inconmovible, dominan los movimientos peligrosos de su corazón y la inestable fluctuación de sus pensamientos. Y sujetas la inconstancia y veleidad de la mente, puede el monje permanecer en el reino de su celda como en un puerto seguro» [67]. También en otros países se solían cantar himnos y recitar las Escrituras durante el trabajo manual. He aquí, por ejemplo, lo que escribe San Agustín a los monjes de Cartago:

[65] *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,31,67.
[66] *Regulae fusius tractatae* 38.
[67] *Instituta* 2,14. Esta práctica no era exclusiva de las velas nocturnas; también durante el día juntaban los monjes coptos la oración y el trabajo manual. Cf. ibid., 3,2.

«El cantar himnos santos es perfectamente compatible con el trabajo manual; es suavizar el mismo trabajo con un sagrado sonsonete... ¿Qué le impide al siervo de Dios durante su trabajo manual el meditar en la ley del Señor y salmodiar en el nombre de Dios Altísimo?» [68]

En resumen, como se ve, el trabajo manual constituía un elemento importante del ascetismo corporal. Medio de subsistencia y de ayudar a los necesitados, mereció el elogio casi unánime de los maestros de la espiritualidad monástica. Estos, además, ponen de relieve su valor tanto para evitar la ociosidad y las consiguientes tentaciones como para domar el cuerpo y hacer penitencia. Obviados los peligros que encierra si no se ejercita como se debe, el trabajo manual representa una preciosa ayuda incluso para la vida de oración, a la que todas las observancias deben subordinarse.

Soledad y clausura

Otro elemento esencial del ascetismo corporal abrazado por el monje es la soledad: la soledad de la ermita para el anacoreta o la que asegura la clausura del monasterio para el cenobita. La soledad constituye la ascesis particular, el sacramento propio del monacato. San Ammonas la considera como el origen de todas las virtudes cuando enumera: «En primer lugar, la soledad; la soledad engendra la ascesis y las lágrimas; las lágrimas engendran el temor», etc. [69] San Nilo de Ancira subraya fuertemente que la *mónosis*—no hay término griego más enérgico para significar la soledad—es «la madre de la filosofía», esto es, de la auténtica vida monástica [70]. Los elogios de la soledad, del desierto, de la celda, han sido cantados en todos los tonos por los escritores del monacato antiguo. Son alabanzas sinceras y razonadas.

Si «monje» es sinónimo de «solitario», lógicamente la soledad constituye el medio ambiente vital de quienes son designados por este nombre. El monje, como quiere la famosa ley de Teodosio promulgada en 390, debería habitar «lugares desiertos», «vastas soledades» [71]. Vivir en otros parajes presenta mitigaciones, tal vez decadencia y relajación. Cuando Arsenio, hallándose todavía en el palacio imperial, oró a Dios en estos términos: «Señor, condúceme a un camino en que me salve», oyó una voz que le decía: «Arsenio, huye de los hombres y te

[68] *De opere monachorum* 17,20.
[69] *Ep.* 1: PO 11,480.
[70] *De monastica exercitatione* 45: MG 79,773.
[71] *Codex Theodosianus* 16,3,1: ed. TH. MOMMSEN, t.1 p.2.ª (Berlín 1905) p.853.

salvarás»; más tarde, siendo ya ermitaño en Egipto, repitió su oración, y la voz volvió a decirle: «Arsenio, huye, calla, permanece tranquilo: tales son las raíces de la impecabilidad» [72]. El programa monástico no cambia. Y cuando no era una voz sobrenatural, era la de una mujer de la vida la que recordaba al gran Arsenio: «Si eres monje, vete a la montaña» [73].

La convicción de que el monje es tanto más monje cuanto más solitario, se halla claramente reflejada en las obras de Casiano. El abad de Marsella, como muchos de los autores antiguos, concede la primacía al eremitismo sobre el cenobitismo, y entre los cenobitas prefiere a los de Egipto, porque su vida, según él, se acerca más a la de los anacoretas [74]. El eremitismo, además, tiene muchos grados. Para Casiano, el más alto es el de aquellos solitarios que viven enteramente solos, no poseen siquiera una mala cabaña y andan errantes por el desierto, sin dejarse abordar por ningún hombre. Así, *apa* Pafnucio, quien, «movido a mayor perfección», se internó en el yermo, donde «se entregaba incesantemente a la divina contemplación, huyendo de las miradas de los hombres y buscando los lugares más solitarios e inaccesibles»; tanto amaba la soledad, que «rarísimas veces se hacía encontradizo a los mismos anacoretas»; a lo que se creía, «gozaba diariamente de la compañía de los ángeles, y a causa de su amor al retiro, se le había denominado *Búfalo*, es decir, el buey salvaje» [75].

Múltiples son las ventajas de vivir en la soledad que enumeran nuestros autores. Ante todo, se libra el solitario de muchas tentaciones. Decía San Antonio que el hombre que habita en la soledad y permanece tranquilo, se libra de luchar en tres batallas: la del oído, la de la lengua y la de la vista; sólo le queda el combate del corazón [76]. En la soledad, además, se realiza el perfecto desprendimiento, como ya hemos visto, y el hombre puede atender a sí mismo, conocerse, reformarse. Sin retiro—es una idea común a todos los espirituales—, sin la paz de la celda, no puede haber verdadera compunción [77]. Otro privilegio importantísimo de los solitarios: la tranquilidad exterior los conduce a la tranquilidad del corazón y los prepara para la unión consciente con Dios. Al que habita «los secretos del desierto», le es dado dirigirse a Dios con más familiaridad y unirse a él más particularmente [78]. Dijo un anciano:

[72] *Apophthegmata, Arsenio* 1 y 2.
[73] Ibid., 32.
[74] Cf. *Instituta* 3,2.
[75] *Collationes* 3,1.
[76] *Verba seniorum* 3,2.
[77] Cf. I. Hausherr, *Penthos*... p.93.
[78] *Collationes* 2,2.

«La celda del monje es el horno de Babilonia en el que los tres jóvenes hallaron al Hijo de Dios; es la columna de nube desde la que Dios habló a Moisés» [79]. Más aún, los anacoretas estaban convencidos que, fuera de la soledad, no podía haber verdadero conocimiento de Dios, verdadera contemplación. «Vosotros sabéis, mis queridos hermanos—escribía San Ammonas—, que, desde la prevaricación, el alma no puede conocer a Dios como es debido si no se aparta de los hombres y de toda distracción» [80]. O, como dice otro anciano, el monje debe renunciar al conocimiento de los hombres, «a fin de que, libre su pensamiento de todo cuidado, el conocimiento de Dios venga a habitar en él» [81]. Lo que Casiano, buen representante del monacato docto, traduce así en su lenguaje abundante:

> «No podrán ver a Jesús cuando aparezca en el esplendor de su reino quienes... no pueden decir con el Apóstol: 'Aunque hayamos conocido a Cristo según la carne, ya no le conocemos como tal' [82]. Unicamente es dado contemplar su divinidad con ojos purísimos a los que, elevándose por encima de todas las obras y pensamientos bajos y terrenos, se retiran con él a la soledad de la montaña elevada. Libre del tumulto de los pensamientos y las pasiones de la tierra, alejada de la turbación de todos los vicios, en las cumbres sublimes de una fe purísima y de las más eminentes virtudes, ella revela la gloria de la faz de Cristo y la visión de su esplendor a quienes son dignos de contemplarlo con la pura mirada del alma» [83].

Descendamos de estas alturas a las que nos conduce con tanta frecuencia Casiano. Hemos visto que la soledad, según la consideraban los antiguos, libraba al monje de los combates propios de quienes viven entre los hombres: del oído, la lengua y los ojos. Sin embargo, no se puede decir que fuera para ellos lugar de absoluto reposo. Antes bien, todo lo contrario. En la soledad, la lucha contra los demonios y contra los malos pensamientos *(logismoi)* adquiría caracteres heroicos. Desde el punto de vista meramente ascético, de ejercicio y lucha contra las pasiones y sus atizadores los demonios, la soledad no puede imaginarse como un puerto seguro o un lugar de delicias, sino como un campo de batalla donde se reñían los más encarnizados combates. Lo veremos al tratar del ascetismo espiritual. Pero ahora es preciso tenerlo presente si queremos comprender las instantes y repetidas exhortaciones de nuestros maestros a no abandonar el desierto, costara lo que costara. Hasta que se encuentra realmente a Dios y se goza de la

79 *Verba seniorum* 7,38.
80 *Ep.* 1: PO 11,432.
81 *Diálogo de los ancianos sobre los pensamientos* 1: ed. J.-C. Guy, *Un dialogue...* p.177.
82 2 Cor 5,16.
83 *Collationes* 10,6.

profunda paz que nadie ni nada puede turbar, vivir en la soledad representaba un esfuerzo casi sobrehumano, que no todos los anacoretas, ni mucho menos, fueron capaces de hacer día a día, año tras año. Los maestros del monacato primitivo lo sabían muy bien por propia experiencia. La soledad era a la vez un cielo para los que habían superado el combate espiritual y un tremendo purgatorio para los que todavía estaban luchando. Y, por otra parte, les constaba cuán peligroso era para el monje dejar su ambiente vital para volver, temporal o definitivamente, a habitar entre los hombres.

Con razón, pues, no se cansaban de repetir los padres que no basta haber abandonado el mundo, sino que es preciso mantenerse alejados de él. La profesión monástica no puede considerarse como intermitente: es continua y perpetua por naturaleza. San Efrén, con su estilo esmaltado de imágenes, advierte al anacoreta: «No subas a la montaña para ser monje de cuando en cuando; no bajes de la cumbre del monte, no sea que caigas en el precipicio... Eres como el león en su caverna: no te conviertas en raposa; eres cual águila en el cielo: no te cubras del polvo de la tierra...» [84] El monje fuera de la soledad corre un serio peligro. «Es una paloma»: si sale a revolotear y no regresa pronto al palomar, es maltratada por las aves de presa y pierde su belleza; así el monje si, después de la sinaxis, no regresa pronto a su celda, es maltratado por el demonio y sus pensamientos se obscurecen [85]. Dijo San Antonio a un seglar: «Del mismo modo que muere el pez que por algún tiempo es puesto sobre la tierra seca, así los monjes quedan destruidos si holgazanean entre vosotros y pasan demasiado tiempo con vosotros. Por eso, debemos volver al monte, como el pez al mar» [86]. Se cuenta que el mismo Antonio recibió una carta del emperador Constancio en que le rogaba que fuera a la capital; Antonio no sabía qué hacer, y fue a consultarlo con su discípulo Pablo, quien le contestó con estas acertadas palabras: «Si vas, serás llamado Antonio; si te quedas, *apa* Antonio» [87]. Fuera de la soledad no se puede ser monje.

«Es mejor vivir en medio de la multitud y desear llevar vida solitaria que llevar vida solitaria y estar deseando continuamente tener compañía». Es un apotegma atribuido a *amma* Matrona [88] que no necesita demostración. Y, sin embargo, no serían pocos los monjes que deseaban hacer un paréntesis en

[84] *Sermo de monachis, ascetis et eremitis* 7: LAMY, 4,158.
[85] *Diálogo de los ancianos sobre los pensamientos*, 2: ed. J.-C. GUY, *Un dialogue...* p.177.
[86] *Vita Antonii* 85. Cf. *Apophthegmata, Antonio* 10.
[87] *Apophthegmata, Antonio* 31.
[88] *Verba seniorum* 2,14.

el inacabable transcurrir de su monótona vida en el desierto emprendiendo algún viaje. Un viaje de devoción, naturalmente. Hubo muchos que realizaron largas peregrinaciones. Sin embargo, los padres no lo aprobaban. Evagrio Póntico, por ejemplo, se opuso a que la diaconisa Severa y sus compañeras de vida religiosa emprendieran un largo periplo espiritual; pensaba que, en vez de aprovecharles para el progreso de sus almas, les perjudicaría. «Me sorprenderá mucho—añade Evagrio—que en todo el trayecto no beban del agua del Nilo, sea por los pensamientos, sea por las acciones»[89]. El mismo Evagrio, a pesar de las reiteradas instancias de sus amigos, rehusó abandonar la soledad del desierto: «Pretendo vivir como solitario y no conversar con los hombres, pues no es posible ver a Dios si no expulsamos enteramente de nuestro intelecto las pasiones y las imágenes de este mundo, que está lleno de escándalos y de una multitud de lazos»[90]. Gregorio de Nisa desaconsejaba a los monjes peregrinar a Tierra Santa:

> «El cambio de lugar no acerca a Dios; mas, estés donde estés, Dios irá a ti si la hostería de tu alma es tal, que el Señor pueda habitar y pasearse en ti. Pero si tienes a tu hombre interior lleno de pensamientos malos, aunque estuvieras en el Gólgota, en el monte de los Olivos o junto al memorial de la resurrección, estarías tan lejos de recibir a Cristo en ti como el que no ha empezado aún a confesarle. Aconseja, pues, a los hermanos que abandonen sus cuerpos para ir a juntarse con el Señor, pero no dejen Capadocia para ir a Palestina»[91].

Entre los anacoretas no se trataba tan sólo de no dejar el desierto, sino que se recomendaba continuamente no salir de la propia celda. Casiano, empedernido *laudator temporis acti*, tacha de negligencia y desidia a los jóvenes solitarios de su tiempo, y para probar que distan mucho de poseer el celo de sus mayores, cuenta que los padres tenían que contentarse con decirles machaconamente: «Permaneced sentados en vuestras celdas; comed, bebed, dormid cuanto queráis, con tal que perseveréis en ellas»[92]. En realidad, es uno de los consejos más repetidos en los *Apotegmas*[93]. Así, San Arsenio dijo a un monje a quien el demonio de la acedía estaba persuadiendo de que era más perfecto servir a los enfermos en un hospital: «Come, bebe, duerme, holgazanea, pero permanece por lo menos en tu celda»[94]. A un hermano que le consultó cuál escoger entre tres cosas excelentes que se le habían ocurrido: peregrinar

[89] EVAGRIO PÓNTICO, *Ep.* 7.
[90] *Ep.* 13.
[91] *Ep.* 2.
[92] *Collationes* 7,23.
[93] Cf. H. O. WEBER, *Die Stellung...* p.19-22.
[94] *Apophthegmata, Arsenio* 11

por lugares solitarios, irse a un país donde nadie le conociera o encerrarse en su celda sin abrir a nadie y comiendo sólo cada dos días, Ammonas le aconsejó que se sentara en su celda, comiera un poco todos los días y tuviera siempre en el corazón las palabras del publicano del Evangelio [95]. «Ve, siéntate en tu celda, y tu celda te enseñará todo», es un apotegma atribuido a *apa* Moisés y a *apa* Pafnucio [96]. No nos sorprenda tanta insistencia. Los padres eran finos psicólogos, y sabían que se necesitaba un temple heroico para soportar la acedía o desazón interior, el *taedium cordis* de Casiano, o, como se decía generalmente, el «demonio del mediodía», encerrados en un miserable tugurio del desierto, muy lejos de toda distracción posible. En realidad, el consejo de permanecer en la celda, aunque en ella no se hiciera nada de lo que prescribía la costumbre de los anacoretas—ni orar, ni trabajar, ni ayunar—, era muchísimo más exigente de lo que pueda parecer a primera vista y, además, se basaba en la certidumbre de que el combate contra el demonio de la acedía conduciría, al solitario capaz de llevarlo hasta el final, a practicar de buen grado todas las otras observancias anacoréticas. Conforme se dice expresamente en la conclusión del citado apotegma de San Arsenio, éste «sabía que la guarda de la celda es lo que pone orden en todas las cosas del monje» [97].

Casiano, como de costumbre, resume bien la tradición de los padres monásticos cuando escribe esta sentencia lapidaria: «Es necesario permanecer lo más posible en la celda». Y explica a continuación:

> «Siempre que uno se aleja de ella para vagar por el exterior, al volver le parecerá algo nuevo y desabrido. Más aún, se encontrará como descentrado y lleno de turbación, como si empezara a habitarla. No podrá recobrar sin trabajo y dolor aquella aplicación de espíritu que había conseguido morando fielmente en su recinto, pues ha dado rienda suelta a la relajación» [98].

Si era tan importante guardar la celda y permanecer alejado de toda distracción, no es extraño que algunos anacoretas particularmente celosos llevaran las cosas a ciertos extremos que parecen poco humanos. Así, Teodoro no cerraba la puerta a sus visitantes, pero los recibía «como una espada». Especialmente sabrosas son las anécdotas que se cuentan de San Arsenio. He aquí algunas. Una vez el patriarca Teófilo, acompañado de un alto funcionario, fue a visitarle y le preguntó

[95] Ibid., *Ammonas* 2.
[96] Ibid., *Moisés* 6; *Pafnucio* 5.
[97] Cf. I. HAUSHERR, *L'hésychasme*... p.36-37
[98] *Collationes* 6,15.

que les dijera un *logion* de edificación. Después de pensarlo un momento, el anciano les preguntó: «Y si os lo digo, ¿lo pondréis en práctica?» Ellos aseguraron que sí. Entonces les dijo: «En cualquier parte oigáis que se halla Arsenio, no vayáis a él» [99]. Otra vez que el arzobispo quería verle, le hizo preguntar si lo recibiría. «Si vienes—le mandó contestar el anacoreta—, te abriré. Pero, si te abro, abriré a todo el mundo, y ya no podré vivir aquí». Lo que, claro es, disuadió al omnipotente patriarca de ir a visitarle [100]. Como se ve, Arsenio era extremadamente celoso de su soledad.

En otra ocasión aseguró a alguien que le había preguntado por qué huía de los otros monjes: «Dios sabe que os amo, pero no puedo estar a la vez con Dios y con los hombres»; «no puedo dejar a Dios para ir a hablar con los hombres» [101]. ¿No es ésta la mejor justificación de la soledad del anacoreta? Del célebre recluso Juan de Licópolis se ha escrito esta frase, que expresa una ley de todo el monacato eremítico: «Cuanto más se abstenía de los cuidados y conversaciones humanas, tanto más cercano y vecino le era Dios» [102]. El monje no rehúye el trato de sus semejantes porque no los ame. Su soledad no es aislamiento, indiferencia o misantropía. Los guías espirituales del monacato insisten en su deber de amar verdaderamente a todos los hombres, de orar por ellos, como hacían San Pacomio y, en general, todos los padres antiguos. Leamos al menos las hermosas sentencias que escribe Evagrio Póntico precisamente en su tratado *Sobre la oración*:

> «Monje es aquel que está separado de todos y unido con todos [103].
> Monje es aquel que se considera una sola cosa con todos por la costumbre de verse a sí mismo en cada uno de ellos [104].
> Bienaventurado el monje que mira con cumplida alegría la salud y el progreso de todos como los suyos propios» [105].

Hasta aquí hemos visto, sobre todo, la doctrina del sector anacorético del monacato primitivo. Pero sería erróneo pensar que el cenobitismo no apreciaba la soledad, la separación del mundo. No sólo la aprecia y requiere, sino que incluso la favorece. La requiere, porque los cenobitas pretenden ser tan monjes como los ermitaños. El mismo San Basilio, tan atento a las virtudes sociales, insiste fuertemente en este punto. «Necesidad de vivir en la soledad» es el título de la sexta de sus *Reglas*

[99] *Apophthegmata, Arsenio* 7.
[100] Ibid., *Arsenio* 8.
[101] Ibid., *Arsenio* 13.
[102] *Historia monachorum* 1.
[103] *De oratione* 124.
[104] Ibid., 125.
[105] Ibid., 122.

largas. En ella trata a fondo este tema y aduce una serie de razones que prueban la exactitud de su tesis: quien desee seguir fielmente a Jesucristo y «observar todos los mandamientos de la ley evangélica», debe romper con el mundo y llevar vida solitaria. He aquí, sólo enunciadas, las razones que aduce: 1) la convivencia con los mundanos es peligrosa; 2) la soledad es el lugar a propósito para expiar los pecados y darse a la lectura y a la meditación; 3) en el mundo existen múltiples e insuperables obstáculos que no permiten llevar una vida de renuncia y de seguimiento de Cristo; 4) el ambiente mundano es contrario a la compunción y a la penitencia; 5) en el mundo, el alma vive distraída y se acostumbra a olvidarse de Dios. Por eso, las hermandades de tipo basiliano son «familias solitarias», en el sentido que ofrecen al candidato a la vida monástica un retiro al margen del mundo, pero en el seno de una comunidad de hermanos animados por el mismo ideal.

San Basilio, lo hemos visto, juzga necesario, para conservar este ambiente de soledad, fuera del cual no es posible la práctica de la perfección monástica, que los hermanos eviten los viajes, el trato con seglares, etc. Pero donde mejor aparece el carácter de coto cerrado de los cenobios de la antigüedad es en la *koinonía* pacomiana. En los monasterios de Pacomio reinaba una estricta clausura. Porteros y hospederos eran los únicos hermanos que habitualmente tenían contacto con el mundo exterior, y su primera obligación era dar cuenta de todo al superior. Si algún hermano tenía que hacer un viaje, le estaba absolutamente prohibido introducir, a su regreso, noticias del mundo. El muro protector detrás del cual se levantaban los edificios monásticos era una barrera mucho más difícil de franquear a los curiosos y los «mundanos» que las puertas de las celdas de los anacoretas en un desierto abierto que se iba poblando y llenando de visitantes cada vez más. La clausura cenobítica, sin duda alguna, ponía al monje al abrigo de volver a interesarse por los asuntos mundanos e intervenir en la sociedad que había dejado por amor de Dios [106].

Silencio

I. Hausherr ha distinguido tres grados de soledad, que corresponden a las tres órdenes que la voz misteriosa dio a Arsenio cuando éste pidió a Dios que le enseñara el camino de salvación: *fuge, tace, quiesce;* huye de los hombres, guarda silencio, mantente en la quietud [107]. En primer lugar, uno

106 Véase t.1 p.106.
107 *Apophthegmata, Arsenio* 1-2.

está solo cuando en el espacio material que lo rodea no tiene probabilidad de encontrar a otro ser humano; en segundo lugar, uno está solo cuando no habla con nadie; en tercer lugar, uno está solo cuando el espíritu humano, en su fondo íntimo, no tiene ningún interlocutor, ninguna compañía. En el primer grado, pues, la soledad es materialmente auténtica, pero no implica que lo sea también espiritualmente; en el tercero, es moralmente más profunda; en el segundo se está entre ambas clases de soledad: forzado en el aislamiento y difícil en presencia de otro ser humano, el silencio puede ser a la vez material e interior [108]. Para que el silencio sea realmente fructífero debe reunir ambas modalidades. Pero en primer lugar conviene que sea material, esto es, que no se hable [109]. El silencio constituye, en la estimación de los antiguos, un elemento de primera importancia para la vida ascética; basta recorrer las historias monásticas, las colecciones de *Apotegmas*, los tratados espirituales, las reglas y, en general, toda la producción literaria del monacato primitivo, para darse cuenta del aprecio en que lo tenían. Parece que llegaron a considerarlo como verdadera panacea, un remedio universal e infalible. Gracias al silencio, el monje siempre está solo, aun cuando se ve obligado a alternar con los hombres: «Si guardas el silencio, en cualquier parte que te encuentres hallarás reposo» [110]. Callar cuando se presenta ocasión de hablar, equivale a «huir de los hombres» de un modo más efectivo que apartándose tan sólo materialmente de ellos [111]. Ammonas enseñaba a sus discípulos que la virtud del silencio todo lo sana y que, «gracias al silencio, todos los santos aprovecharon y habitó en ellos la virtud divina», que les reveló los misterios celestiales [112]. Gregorio de Nacianzo escribió varios poemas cortos sobre las ventajas y el valor del silencio; según él, es una de las formas más útiles de la templanza, uno de los medios más eficaces para regular los movimientos del corazón, la mejor salvaguardia del tesoro del alma, es decir, Dios y su Verbo, que exigen una habitación digna y recogida [113]. Al decir de Filoxeno de Mabbug, la simplicidad y la inocencia se adquieren en el silencio, y «cuanto más se permanece en silencio, tanto más se adquiere la simplicidad» [114]. ¿Para qué seguir citando textos? Es indiscutible

108 I. HAUSHERR, *L'hésychasme*... p.18.
109 Sobre el silencio religioso carecemos todavía de un estudio satisfactorio. Puede verse P. SALMON, *Le silence religieux. Pratique et théorie*: Mélanges bénédictins... p.13-57; P. ANTIN, *Solitude et silence chez saint Jérôme*: RAM 40 (1964) 265-276.
110 *Apophthegmata, Poimén* 8.
111 Ibid., *Titoes* 2.
112 *Ep.* 12,4: PO 10,606.
113 P. SALMON, *Le silence*... p.17.
114 *Homilías* 4: SC 44,106.

que los monjes antiguos consideraban el silencio como una especie de panacea universal; su virtud, según ellos, tenía efectos generales e infalibles.

Tanto los maestros de anacoretas como los legisladores del cenobitismo dieron reglas sobre el silencio. Notemos que ninguno lo impone de una manera absoluta; callar siempre no es humano, no puede imponerse a nadie; si algunos monjes practicaron esta ascesis, fue por propia voluntad. Los anacoretas, más que del silencio, se ocupan del buen uso de la palabra. Así, al principio de su estancia en el desierto, Evagrio Póntico recibió esta lección: «Cuando visites a alguien, no hables antes que el otro te pregunte»; y Evagrio, maravillado, dijo: «Créeme que he leído muchos libros, pero jamás encontré sabiduría semejante» [115]. Esta costumbre de los padres, que se convirtió en ley, se basa en la discreción. Es preciso distinguir el tiempo y las ocasiones en que es útil hablar según Dios; y ¿cómo estar seguro de que Dios quiere que hablemos con utilidad espiritual, si nadie nos pregunta? Luego, cuando Evagrio, a su vez, se convirtió en maestro de monjes, aconsejaba: «Di muy distintamente lo necesario, en un tono conveniente y apropiado a las exigencias del oído, haciendo escuchar tu palabra de un modo inteligible y en voz alta, a fin de hacerla llegar agradablemente a los oídos de los que te escuchan. Guárdate de decir alguna cosa que no hayas examinado antes por ti mismo. Guárdate asimismo de esconder, por envidia, la sabiduría a los que no la poseen» [116]. «Si hablas con tus compañeros, examina tu palabra, y, si no es palabra de Dios, no hables» [117]: he aquí una regla preciosa y difícil, que resume bien la doctrina de los maestros del desierto. Lo importante es decir únicamente lo que conviene desde el punto de vista sobrenatural. Ahora bien, si se tiene esto presente, lo más normal es que el monje esté callado. Los *Apotegmas* atribuyen a San Arsenio esta máxima famosa: «Muchas veces me he arrepentido de haber hablado, pero jamás de haber callado» [118], que, en realidad, si hemos de prestar fe a Plutarco [119], remonta a Simónides, es decir, al siglo v antes de Cristo.

En cuanto a los legisladores del cenobitismo, es claro que estaban persuadidos de que sus monjes podían ser solitarios viviendo en comunidad gracias, sobre todo, al silencio. Pero esto suelen darlo por supuesto. Conociendo el carácter de las

115 *Verba seniorum:* ML 73,915.
116 *Sobre el silencio:* ed. J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca* p.153-154. Cf. Sab 7,13.
117 *Epistula beati patris Arsenii* 54: G. Garitte, *Une «Lettre de S. Arsène»...* p.272.
118 *Apophthegmata, Arsenio* 40.
119 *De garrurlitate* 23.

reglas pacomianas, no nos extrañará que se limiten a prescribir la observancia del silencio en todo tiempo y lugar, salvo durante el trabajo manual, en que se permite expresamente hablar de cosas santas [120]. San Basilio, en cambio, como de costumbre, razona sus prescripciones. Teóricamente se muestra muy riguroso:

> «En general, toda palabra es inútil cuando no sirve de nada para el fin que uno se ha propuesto en el servicio de Dios; y esta clase de palabras es tan peligrosa, que, aun siendo bueno lo que se dice, no obstante, si no va dirigido a la edificación de la fe, la bondad de esta palabra no es capaz de justificar a aquel que la ha proferido, sino que contristará al Espíritu Santo, por cuanto tales conversaciones no habrán contribuido a la edificación de la fe» [121].

En otros pasajes es San Basilio menos negativo. Así, por ejemplo, cuando hace el elogio del silencio, que, según él, nos hace dueños de nuestra lengua, nos enseña a usar rectamente de la palabra, nos permite encontrar la paz; tantas son sus ventajas—añade—, que, a excepción de casos de verdadera y perentoria necesidad, «es preciso permanecer callados», o interrumpirlo sólo «con el canto de los salmos» [122]. Y en otro lugar enseña que, «a excepción de aquellos a quienes se ha confiado el cuidado del buen orden, de la disciplina y de la dirección de la casa, todos los demás deben guardar generalmente silencio»; aun los que tienen derecho a hablar por razón de sus cargos, deben usar de él con toda clase de precauciones [123].

Tanto la Escritura como la experiencia habían enseñado a los monjes que saber callarse es una cosa muy importante y extremadamente difícil. *Apa* Sisoes, por ejemplo, había luchado a lo largo de treinta años de ascetismo y había progresado tanto, que él mismo reconocía con toda simplicidad que ya no le era preciso rogar a Dios que le librara del pecado; con todo, el mismo santo anciano repetía sin cesar: «¡Señor Jesús, protégeme contra mi lengua!»; y confesaba: «Hasta este momento, caigo todos los días por su culpa y cometo el pecado» [124]. *Apa* Agatón, «para aprender a callar», adoptó la drástica medida de meterse una piedrecita en la boca y conservarla en ella a lo largo de tres años [125]. Más emocionante es lo que se cuenta del anacoreta Zacarías. Estando en su lecho de muerte y preguntándole *apa* Moisés: «¿Qué es lo que ves?», respondió: «Padre, ¿acaso no es mejor callar?» A lo que asintió el anciano:

120 Cf. P. Salmon, *Le silence*... p.18.
121 *Regulae brevius tractatae* 23.
122 Ibid., 13.
123 Ibid., 173.
124 *Apophthegmata, Sisoes* 5.
125 Ibid., *Agatón* 15.

«Sí, hijo mío; guarda silencio»[126]. Es una anécdota preciosa y muy reveladora de la espiritualidad de aquellos buenos solitarios del desierto egipcio. Pero el héroe del silencio entre los monjes, como lo había sido el legendario Pitágoras entre los filósofos, fue *apa* Pambo, quien reconocía no haber tenido que arrepentirse de ninguna palabra que hubiera pronunciado desde el momento de su «conversión»[127]. Claro que para llegar a tan rara perfección tuvo que esforzarse mucho y mostrarse extremadamente parco en el hablar. Si hemos de creer al historiador de la Iglesia Sócrates, Pambo, hombre sin instrucción, buscó a alguien que le enseñara un salmo; pero, apenas oyó el primer versículo del salmo 38: «Yo me dije: Atenderé a mis caminos para no pecar con mi lengua», no quiso escuchar el segundo, diciendo que tenía bastante con el primero para aprenderlo prácticamente. Al cabo de seis meses, el profesor volvió a ver a Pambo, a quien reprochó su inconstancia; pero Pambo se excusó diciendo que todavía no había logrado cumplir el versículo. «En diecinueve años—confesaba mucho más tarde—, apenas si he llegado a ponerlo en práctica»[128]. Algunas anécdotas que han llegado hasta nosotros prueban la extremada sobriedad de palabras del anacoreta. Una vez, antes de responder a una pregunta, hizo aguardar durante cuatro días a sus visitantes, llegados de un lejano país; cuando éstos, perdida toda esperanza, se disponían a marcharse, los discípulos de Pambo los retuvieron, diciéndoles que era costumbre del santo varón no responder una palabra hasta que estaba seguro de que Dios le inspiraba lo que iba a decir; y, en efecto, por fin escribió su respuesta en la arena[129]. Con el patriarca Teófilo se mostró todavía más lacónico: habiéndole rogado Teófilo que le dijera una palabra de edificación, respondió francamente que, si no le aprovechaba su silencio, tampoco iba a aprovecharle su conversación[130].

Cierto que el caso de Pambo, y todavía más el de los solitarios que, como Acepsimas y Salamanes, no hablaban nunca[131], son casos extremos y, en cierto modo, excéntricos; sirven para ilustrar el aprecio en que tenían ciertos monjes el silencio, pero no nos dan en modo alguno la idea justa de su observancia. Más significativas son las palabras atribuidas a *apa* Poimén, uno de los ancianos más ilustres de los *Apotegmas de los padres:* «El que habla por Dios, obra bien; el que calla

[126] Ibid., *Zacarías* 5.
[127] Ibid., *Pambo* 5.
[128] SÓCRATES, *Historia ecclesiastica* 4,23.
[129] *Apophthegmata, Pambo* 2.
[130] Ibid., *Teófilo* 2.
[131] *Historia religiosa* 15 y 19.

por Dios, también»[132]. El silencio es importante en la vida espiritual, pero el uso de la palabra presenta tal vez mayor interés. Lo que importa sobre todo es que, tanto al hablar como al callar, el monje sea impulsado por motivos sobrenaturales. Al mismo Poimén se le atribuye otro dicho no menos certero: «Los hay que parecen callar, y su corazón condena a los demás. Esos tales hablan sin cesar. Al contrario, alguien habla desde la mañana hasta la noche y guarda silencio, pues nada dice que no tenga una utilidad espiritual»[133]. Así como no puede haber verdadera soledad si ésta no va acompañada del silencio, así el silencio exterior vale muy poco si no va acompañado del silencio interior.

Con el silencio sucedió lo que con la soledad. Al principio se insistió en él sobre todo porque era un medio de huir del pecado. La lengua que no conoce trabas, fácilmente se deja arrastrar a la murmuración, a la detracción y a toda clase de conversaciones pecaminosas. Pero, en seguida, los monjes fieles a su vocación se dieron cuenta del valor místico del silencio. Y ya no se habló tan sólo de callar para no pecar, sino también de callar, porque callar es «dulce». Así, en este apotegma siríaco: «El que se ha dado cuenta de la dulzura del silencio que reina en su celda, no evita a su vecino, porque le desprecia, sino a causa del fruto que recoge del silencio»[134]. Si el monje quiere estar solo, es para gozar de una compañía infinitamente más deseable que la de los hombres; si quiere practicar el silencio, es para conversar con Dios. Este aspecto místico es lo que explica, sobre todo, el culto al silencio que practicaron los grandes monjes del pasado. En Arsenio, en Pambo y en sus semejantes se cumple esta doble ley correlativa: el silencio los conduce a las cimas de la vida de oración, y el hecho de vivir en tales cumbres los hace silenciosos. Cuantos han gustado las dulzuras del coloquio interior se distinguen por su amor al silencio.

Estabilidad

A veces se ha escrito que San Benito fue el creador de la estabilidad monástica. En realidad, desde los mismos orígenes del monacato se insistió, incluso entre los anacoretas del desierto, en la necesidad que tiene el monje de no cambiar de lugar sin una razón de mucho peso[135]. He aquí, por ejemplo, lo que

[132] *Apophthegmata, Poimén* 147.
[133] Ibid., *Poimén* 27.
[134] E. A. Wallis Budge, *The Paradise of the Fathers* t.1 (Londres 1907) n.34.
[135] Para la estabilidad, véase M. Rothenhäusler, *Altesten Mönchtum und klösterliche Beständigkeit:* BM 3 (1921) 87-95.223-237; B. Steidle, *Die Regel...* p.288-289.

leemos en un apotegma: «Los ancianos no querían trasladarse de un lugar a otro, salvo por tres motivos: primero, si alguien estaba enfadado con ellos y, pese a sus satisfacciones, no habían logrado aplacarle; segundo, si muchas personas los alababan; tercero, si eran tentados de lujuria» [136]. Y es que, además de constituir una garantía de perseverancia y de continuidad en el estilo de vida abrazado, la estabilidad en un lugar es, por lo general, indispensable para que la soledad y el silencio puedan alcanzar su fin, que es procurar la calma y recogimiento de todo el ser. Por eso decía Santa Sinclética: «Si vives en una comunidad monástica, no vayas de un lugar a otro; si lo haces, te perjudicará. Si una gallina deja de incubar los huevos, no criará polluelos; y el monje o la monja que se traslada de un sitio a otro, se entibia y muere su fe» [137]. San Basilio no es menos categórico al requerir del monje cierto grado de estabilidad. Según él, nadie puede dejar la comunidad a que pertenece a menos que existan muy buenas razones; una, sin duda la principal y acaso la única, sería si el monje sufre daños espirituales y no puede evitarlo. En tal caso, tiene derecho a irse a otra parte; pero, antes de marchar, tiene la obligación de intentar abrir los ojos a los hermanos, y particularmente al superior, sobre el peligro en que se hallan; si no quieren corregirse, el monje abandona la compañía, «no de hermanos, sino de extraños». En realidad, Basilio no habla de otra causa de separación. Si el monje deja su comunidad por inconstancia, no debe ser recibido en ninguna otra de las «hermandades» [138]. Algunos solitarios tomaron tan en serio la determinación de no moverse del lugar en que se hallaban, que dieron origen a nuevos géneros de monjes: los estilitas, encaramados a sus columnas, y los reclusos, prisioneros en sus celdas.

El hombre es mudable, inconstante. No le gusta permanecer siempre en el mismo sitio, por encantador que sea. Se cansa. Quiere ver cosas nuevas, experimentar sensaciones inéditas. Esto ha pasado siempre, y, probablemente, continuará sucediendo. Los monjes antiguos no estaban exentos de este talante inestable y andariego. Incluso es muy probable que lo experimentaran más que los seglares, fuera por lo difícil de la vida en el desierto, fuera por la monotonía del horario y las ocupaciones en los cenobios. Lo cierto es que los maestros espirituales del monacato primitivo combatieron con frecuencia y energía—sus motivos tendrían—la inestabilidad, las ganas de

136 *Verba seniorum* 7,26.
137 Ibid., 7,15.
138 *Regulae fusius tractatae* 36.

cambiar de medio ambiente, y atribuyeron a la acedía o «demonio del mediodía» tales deseos de emigrar. Una vez el espíritu de acedía se ha apoderado del alma del monje—enseñaron—, experimenta éste un profundo disgusto del lugar, de la celda, de los hermanos con quienes convive; se siente defraudado, inútil; duda de su salvación... si no se va a otra parte; sólo suspira por monasterios lejanos, que cree ser más favorables al progreso de su alma y cuyos hermanos tienen un trato más agradable y enteramente espiritual [139].

Pero todo esto es pura ilusión. Ya lo dijo Séneca: «Has de cambiar de alma, no de clima» [140]. Lo que pasa es que el monje se halla presa de esa laxitud y desabrimiento ante el esfuerzo espiritual que es la acedía, y cualquier pretexto le parece bueno para cambiar de lugar. Casiano no se cansa de prevenirle, describiéndole los síntomas de esta tentación especialmente sutil y desengañándole de antemano [141].

Grandes son los peligros de la inestabilidad. Incluso se puede llegar a perder la vocación al comprobar que nada es perfecto. En todas partes, en efecto, se encuentran dificultades. He aquí una anécdota bien reveladora. Un anacoreta no hallaba paz en su eremitorio. Por consejo de *apa* Teodoro de Ferme fue a vivir en el seno de una comunidad; pero tampoco allí se encontró a gusto. Volvió a Teodoro y se lo dijo. Teodoro le preguntó cuántos años hacía que había abrazado la vida monástica. «Ocho», contestó. El anciano replicó: «Créeme, hace setenta años que soy monje y no he sido capaz de tener paz un solo día. ¿Y tú quieres tener paz al cabo de ocho años?» [142]

La moraleja es obvia. Ante tal clase de tentaciones, el monje debe reaccionar varonilmente y obligarse a perseverar en donde se encuentra. Aunque le parezca que no progresa en la vida espiritual. Debe revestirse de coraje y seguir el ejemplo de hombres como *apa* Teodoro y *apa* Lucio, de quienes se cuenta que vivieron cincuenta años engañándose a sí mismos, diciéndose: «Cuando pase el invierno, nos iremos de aquí». Y al llegar el verano: «Nos marcharemos al terminar el estío». Y de este modo perseveraron hasta el fin [143].

139 *Instituta* 10,2.
140 *Ep.* 18,1.
141 Cf. *Collationes* 24,19.
142 *Verba seniorum* 7,5.
143 *Apophthegmata, Teodoro de Ennaton* 2: MG 65,196-197; *Verba seniorum* 7,7.

Castidad

En el sistema ascético del monacato primitivo ocupan un lugar muy relevante los elementos más directamente relacionados con la *egcráteia.*

Vehículo de un concepto griego más bien que judío, la voz *egcráteia* no tiene, en los idiomas modernos, un término equivalente que agote todo su significado. El *Patristic Greek Lexicon,* de Lampe, propone como traducción nada menos que tres vocablos: «templanza», «continencia» y «abstinencia»; a los que podría añadirse, con toda propiedad, «autodominio» [144]. Naturalmente, no se trata aquí de la *egcráteia* heterodoxa o encratismo, que, en nombre de principios dualistas, más o menos conscientes, sobre el origen del mundo, condenaba la materia y tendía a imponer a todos los cristianos, como condición de salvación, la abstinencia del matrimonio y de «alimentos fuertes», esto es, la carne y el vino. Tampoco nos referimos a la *egcráteia* que predicaron los filósofos paganos. Los Padres de la Iglesia y los escritores monásticos hablan de una *egcráteia* perfectamente cristiana y libre de todo error dualista, que ponen en relación con otras virtudes y actividades espirituales, como la oración y la contemplación. A veces, la consideran como fundamento de toda vida santa y sostén de todo hábito bueno; su influencia—dicen—se hace sentir en toda la actividad del hombre. «Quien se contiene respecto al deseo de honores, es humilde; quien se domina con respecto a las riquezas, es pobre en el espíritu querido por el Evangelio; quien modera su indignación y cólera, es manso. La perfecta *egcráteia* fija una medida a la lengua, un límite a los ojos y refrena los oídos» [145]. En este sentido, la *egcráteia* «puede describirse como el desarrollo y consumación de la renuncia. Mantiene libre el alma una vez ha sido librada por el acto de la renuncia» [146]. Pero, ante todo y especialmente, es la *egcráteia* «la abstinencia de las cosas agradables practicada en orden a amortiguar el orgullo de la carne» [147], es «la madre de la castidad» [148]. La soledad espiritual y la integridad física del cuerpo son sus cuidados más peculiares; la castidad perfecta y la moderación en los alimentos, sus prácticas preferidas; y puesto que la abstinencia en el comer y beber está sobre todo al ser-

[144] LAMPE, p.202. M. Viller ha escrito que la *egcráteia* es una «virtudba stante difícil de definir»; «es a la vez castidad, continencia, abstinencia, templanza y dominio propio» *(Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les oeuvres d'Évagre le Pontique:* RAM 11 [1930] 173-174).

[145] *Regulae fusius tractatae* 16,3.

[146] DIADOCO DE FÓTICE, *Capita centum de perfectione spirituali* 42: SC 5bis.109.

[147] *Regulae fusius tractatae* 16,2.

[148] Ibid., 18.

vicio de la castidad perfecta, es ésta, como estado de vida, su principal elemento.

Desde el momento de vestir el hábito, el monje renunciaba al matrimonio de un modo definitivo. Luego tenía que cumplir este compromiso durante toda su vida, pese a las ingentes dificultades que la castidad perfecta ofrece a la humana naturaleza. Leyendo los textos monásticos antiguos, uno se da cuenta en seguida que la guarda de la castidad era ciertamente la máxima preocupación moral tanto de los anacoretas como de los cenobitas. ¡Qué combates no tuvieron que sostener nuestros ascetas! Sin duda alguna, para ellos no había demonio tan poderoso y tenaz como el de la lujuria. El preámbulo con que introduce Casiano su tratado acerca del «espíritu de fornicación» es muy significativo a este respecto: se trata de un «combate más largo que los demás», «persistente» y en el que «muy pocos alcanzan una victoria perfecta»; es «una lucha enconada» que empieza en el umbral de la adolescencia y «no acaba hasta que se han superado los otros vicios» [149]. Más aún, la completa liberación de la tiranía que ejercen sobre el hombre los «vicios de la carne», es un favor excepcional que Dios concede a quien le place [150].

Los maestros de la espiritualidad monástica se propusieron firmemente que sus discípulos y lectores se enamoraran de la virginidad, de la castidad perfecta, y cantaron a porfía y en todos los tonos sus excelencias, sus ventajas, sus recompensas. Nada más común en nuestros textos que la comparación de la vida pura del monje perfecto con la vida de los ángeles. Por la práctica de la virginidad—afirman—, el monje llega a ser incluso superior a los ángeles. En efecto, «los ángeles recibieron sin esfuerzo el don [de la virginidad]—escribe San Efrén—; tú, por el contrario, como resultado de un combate» [151]. Influidos por su formación clásica y por la lectura de los maestros alejandrinos, los representantes del monacato docto tejieron bellas y maravillosas teorías sobre la virginidad. Así, San Gregorio de Nisa considera la virginidad corporal como la base y revestimiento externo de una realidad muy superior, esto es, la virginidad interior, que describe sirviéndose de las fórmulas plotinianas de la purificación del *nous*. Luego, recurriendo a otro tema neoplatónico, la noción del *syndesmos*, o nexo que une dos categorías de seres distintos, pero contiguos, dice que constituye el lazo que une el mundo humano al divino, pues se ha demostrado no ser posible de otro modo

[149] *Instituta* 6,1.
[150] Cf. *Collationes* 12,4,13 y 15-16.
[151] SAN EFRÉN, *De virginitate* 15,4.

la unión del alma con la deidad incorruptible sino alcanzando ella misma la mayor pureza posible por su estado de virginidad; un estado que, siendo semejante a Dios, le permitirá comprender aquello a que se asemeja, mientras se coloca como un espejo ante la pureza de Dios y se plasma su propia belleza con el contacto y el reflejo del arquetipo de toda hermosura [152].

No seguiremos más allá a nuestros maestros en sus altas especulaciones sobre la virginidad. Lo que nos interesa aquí es el aspecto ascético de la misma, y, más concretamente, lo que hace referencia al ascetismo corporal. Porque, aunque insistan nuestros textos en que la castidad perfecta es obra de la gracia, el don de Dios, como dice Casiano, no se obtiene sino a fuerza de trabajo y lucha incesante [153].

Ahora bien, la terapéutica del vicio de la lujuria debe ser doble, como también son dobles su manera de atacar y el mal que causa. O, si se quiere emplear el lenguaje castrense de Casiano, debe resistirse al «espíritu de fornicación» en dos frentes a la vez, pues el mal reside al mismo tiempo en el cuerpo y en el alma, y la impetuosidad del asalto resulta de la confluencia de ambas fuerzas [154]. Siendo la ascesis enseñada por Casiano predominantemente espiritual, es normal que conceda mucha más importancia al ascetismo interior que al corporal. Resumiendo la tradición de los Padres, enumera entre los medios morales o espirituales la práctica de las virtudes en general, y de la mansedumbre y de la guarda del corazón en particular, la meditación de las Escrituras, el trabajo y, en general, todo ejercicio que requiera la atención del espíritu; evidentemente, la oración ocupa también en esta lucha, como en todo, un lugar de gran importancia [155]. Pero la lujuria es algo material, corporal, y también el cuerpo debe tomar parte en la lucha para vencerla. «A fin de ver tu campo lleno de rosas, de lirios y de violetas, vive castamente, tratando con dureza a tu cuerpo, pues no hay para ti bajo la capa del cielo peor enemigo que él», enseña Evagrio Póntico [156].

Desde este punto de vista, un primer remedio consiste en alejar del apetito carnal el objeto que lo provoca bajo todas sus formas: realidad, imaginación o recuerdo. Sobre este punto procuran nuestras fuentes información abundante. Cierto que, como dice San Efrén, no hay que poner demasiada confianza

[152] San Gregorio de Nisa, *De virginitate* 11.
[153] *Collationes* 12,4.
[154] *Instituta* 6,1.
[155] Práctica de las virtudes (*Instituta* 6,2-3). Mansedumbre (*Collationes* 12,6). Guarda del corazón (*Instituta* 6,9-14; *Collationes* 22,7). Meditación de la Escritura y trabajo manual (*Collationes* 5,4; 12,5; *Instituta* 6,21). Oración (*Instituta* 6,17; *Collationes* 7,2; 12,4).
[156] Evagrio Póntico, *Sobre el ayuno*: J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca* p.151.

en la clausura del cenobio o en la soledad del desierto: Tamar fue violada en su habitación, y Dina en la soledad de Siquem [157]. Pero nadie puede dudar de lo bien fundado del consejo que Casiano atribuye a los padres del monacato: «Por todos los medios debe huir el monje de las mujeres» [158]; o de los que daba San Jerónimo a su discípula Eustoquia acerca de evitar la familiaridad de los hombres, incluso de los hombres de Dios. Nada más fácil que juntar una gran cantidad de semejantes directrices o redactar una lista importante de santos monjes que parecían rivalizar en alejarse lo más posible del trato de las mujeres. Juan de Licópolis, por ejemplo, pasó cuarenta años sin ver una sola, y, para no renunciar a esta gloria, halló medio de aparecerse en sueños a la esposa de un alto oficial romano que se obstinaba en querer visitarle [159]. Casiano cuenta la historia de un solitario que, por haber huido de la vista de una mujer con quien se había cruzado en el camino como si se hubiera encontrado con «un león o un terrible dragón», fue castigado con una parálisis tan general, que hubo de ser confiado a la caridad de las religiosas de un monasterio, que le cuidaron hasta su muerte como si fuera un niño pequeño [160]. En esto, como en todo, las exageraciones caracterizan las épocas de decadencia. Los grandes, los santos, los más antiguos, como Antonio y Pacomio, no pueden ser acusados de misoginia. El mismo Casiano se muestra moderado en este punto: lo único que juzga peligroso es la familiaridad con mujeres.

Otros medios pertenecientes plenamente al ascetismo corporal con relación a la conservación de la castidad son todos los ejercicios que implican el cansancio y la sujeción del cuerpo, como el trabajo—*operis contritio*, dice Casiano [161]—y las largas velas nocturnas. Pero el más eficaz de todos los remedios corporales, según juicio unánime de la tradición monástica, es la templanza en el comer y beber. Nuestros maestros son categóricos: no puede haber castidad sin refrenar la glotonería. Casiano no dice nada nuevo cuando escribe: «Para vencer la fornicación hay que castigar la glotonería», pues «la fornicación está unida a la glotonería con un pacto especial» [162]. Ahora bien, la gula y el ansia en el necesario menester de alimentarse se vencen mediante el ayuno.

[157] *De virginitate* 2,8.
[158] *Instituta* 11,18.
[159] *Historia monachorum* 1,4-9.
[160] *Collationes* 7,26.
[161] Ibid., 15,4.
[162] Ibid., 5,10.

Ayuno

La abstinencia voluntaria en materia de comer y beber, el ayuno, es, con la castidad, una de las partes más importantes de la *egcráteia*. Y una de las costumbres ascéticas más esenciales y generalizadas en todo el monacato primitivo [163].

Pero los monjes no innovaron en este punto. Los cristianos en general y los que llevaban vida ascética en particular solían ayunar con más o menos frecuencia; y anteriormente a la era cristiana, el ayuno ya era conocido comúnmente en todos los pueblos. Los estudios de religión comparada, en efecto, han puesto de manifiesto el importante papel que la práctica del ayuno voluntario ha representado en la evolución religiosa de la humanidad. Como los sacrificios y las ofrendas, que también se encuentran en todas las religiones, tenían por objeto atraer el favor divino; era considerado, ante todo, como una purificación necesaria antes de emprender ciertas acciones difíciles y peligrosas o para obtener de la divinidad poderes superiores a las fuerzas de la naturaleza humana. Los filósofos también ayunaron y recomendaron el ayuno, aunque por otros motivos. En efecto, es evidente que no puede haber vida intelectual, y menos aún contemplativa, sin que el hombre se imponga una estricta disciplina en el comer y beber. Los textos referentes a este particular abundan. La sobriedad de ciertos filósofos es célebre. Y, lo que es más notable, la historia de la filosofía nos muestra que tanto el estoicismo tardío como el neoplatonismo, esto es, las cofradías filosóficas de moda en tiempo de los padres y de los monjes primitivos, tienen una actitud muy parecida a la de éstos con respecto al uso de los alimentos. Epicteto, Plotino, Porfirio y otros sabios de menor cuantía aprecian y recomiendan la mesa simple y parca, la templanza en el comer y beber, y a veces la total abstinencia, que es propiamente el ayuno, con el fin de evitar perturbaciones sexuales, huir en lo que cabe del contacto con la materia y fomentar la vida contemplativa. Algunos, como Porfirio, recomiendan el vegetarianismo [164]. Clemente de Alejandría, San Basilio de Cesarea, San Gregorio de Nacianzo, San Juan Crisóstomo y otros padres, en sus pane-

[163] Para el ayuno en el monacato primitivo, véase R. ARBESMANN, *Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity*: Traditio 7 (1949-1951) 1-71 (especialmente las páginas 32-36); M. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*: ibid., 12 (1956) 1-64; P. REGAMEY, *L'âge d'or des Pères: Redécouverte du jeûne* (París 1959) 51-82; A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* t.1 (París 1961) 59-74.

[164] Este punto ha sido tratado de un modo casi exhaustivo por J. HAUSLEITER, *Der Vegetarianismus in den Antike: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*: ed. L. MALTEN y O. WEINREICH, t.24 (Berlín 1935) p.316ss.

gíricos del ayuno, aducen a veces razones semejantes a las que hallamos en autores neoplatónicos, y los maestros del monacato aceptaron estos motivos. Sin embargo, claro está, aunque sufrieron más o menos conscientemente el influjo de su tiempo y de sus estudios, los Padres, como los monjes, no tomaron de los filosófos la costumbre de ayunar. Basta abrir sus obras para darse cuenta de ello. Por ejemplo, conformándose con las reglas de la retórica de su tiempo, los escritores cristianos aducen con frecuencia cadenas de *exempla mala* y *bona*. Ahora bien, cuando se trata de recomendar el ayuno, no dejan de mencionar los «buenos ejemplos» de Moisés, Noé y sus hijos en el arca, Ana (madre de Samuel), Ester, Judit, David, Sansón, Elías, Eliseo, los tres jóvenes de Babilonia, Daniel, Lázaro, Juan Bautista, Pablo y el mismo Cristo; y, por contraste, suelen aducir, como «malos ejemplos», las desastrosas consecuencias que tuvieron las faltas de templanza cometidas por Adán, Caín, la humanidad destruida por el diluvio, los habitantes de Sodoma, Esaú, los israelitas en el desierto, los sacerdotes de Baal, etc. Como se ve, pues, una vez más es la Escritura la fuente de inspiración. Al ayunar no hacían los monjes más que seguir una larga tradición judía y cristiana, consagrada por los santos de ambos Testamentos, y muy en particular por el mismo Jesucristo.

Según todas las apariencias, fue el gran Orígenes quien dio un vigoroso impulso a la práctica del ayuno y la abstinencia de ciertos manjares demasiado costosos o, según común estimación, demasiado fuertes para el asceta que deseaba dominar sus pasiones. Los monjes continuaron esta tradición. Practicaron el ayuno con entusiasmo; hemos tenido ocasión de verlo en la primera parte de esta obra. A diferencia de los cristianos del mundo, como nota Casiano, los monjes no ayunaban tan sólo durante la cuaresma, sino todos los días del año, salvo domingos y fiestas [165]. Entre los pacomianos, la abstinencia de carne, vino y salsa de pescado [166] era perpetua; Pacomio, además, daba permiso a sus monjes para que no comieran más que una sola vez al día o se contentaran con pan, sal y agua por toda refacción. En el Monasterio Blanco de *apa* Shenute se abstenían igualmente de carne, vino y salsa de pescado, y, además, de huevos y queso; comían una sola vez al día y tendían a tomar un mínimo de alimentos sólidos e incluso de agua. Pero eran estas costumbres muy discretas comparadas con las de ciertos solitarios de Siria o ciertos hé-

[165] *Collationes* 21,29-30.
[166] *Garon* en los textos griegos, *liquamen* en los latinos. Salsa hecha a base de salmuera y pescaditos, considerada como una exquisitez gastronómica.

roes de Paladio. Además de la general abstinencia de carne y vino, monjes y monjas se imponían otras muchas austeridades en esta materia, como comer tan sólo alimentos secos o crudos, limitarse a vivir de pan, sal y agua, o, por el contrario, privarse enteramente del pan, etc. Los había—y no eran pocos—que prolongaban normalmente el ayuno durante dos, tres, cuatro o cinco días. Ante ciertas proezas que cuentan nuestros autores, hemos de reconocer que el régimen dietético de la generalidad de los monjes coptos era de una austeridad llena de discreción. Tenía razón Casiano: «Nuestros padres no nos legaron por tradición sino cosas perfectamente razonables» [167].

Fue esta verdadera pasión por el ayuno y la abstinencia lo que seguramente movió a los pastores de almas y maestros de espiritualidad de los siglos IV y V a formar una doctrina que se distingue por su notable homogeneidad, pese a todas sus divergencias de detalle. Como escribe P. R. Régamey, es una doctrina «substancialmente idéntica sobre todos los puntos en los discursos o en los tratados de los doctores y en los dichos o los escritos de los monjes. No se puede decir que los primeros la tomaran de los segundos»; pero, sin duda, «el estímulo prodigioso que la vida cristiana recibió entonces del desierto y el papel privilegiado que representó el ayuno en la existencia y el pensamiento de los monjes, invitan a reconocer» en los principales rasgos de esta doctrina «el acento que recibieron en el desierto, y que éste imprimió a la devoción de todo el pueblo cristiano» [168]. Según esta doctrina, es el ayuno ascético, ante todo, una obra de penitencia y humildad, por la que se satisface por los pecados y se castiga el cuerpo y se humilla el alma. Es una obra de purificación y al mismo tiempo meritoria con que se alcanza el favor de Dios. Tiene múltiples efectos y de gran importancia: «Cura las enfermedades, seca los humores del cuerpo, pone en fuga a los demonios, desecha los pensamientos impuros, hace la mente más aguda y el corazón más limpio, santifica el cuerpo y eleva al hombre hasta el trono de Dios» [169].

La convicción de que, mediante el ayuno, se evitaban las tentaciones, se basaba tanto en la creencia popular de que ciertos espíritus malos entran en el hombre por la boca juntamente con los manjares, como en el deseo de evitar la «infección», particularmente en el período de luto por los muertos, y en la conexión que se había establecido entre ciertos demo-

[167] *Collationes* 21-65.
[168] *L'âge d'or...* p.51.
[169] SAN ATANASIO, *De virginitate* 7: ed. E. VON DER GOLTZ, TU 29 (1905) 41.

nios y determinados alimentos. Estas supersticiones, como ha demostrado R. Arbesmann, eran muy vivas en la época que nos ocupa en esta obra [170], y no cabe duda que influyeron en no pocos monjes. Sin embargo, es preciso reconocer que, en los escritos de los padres y de los teóricos del monacato, apenas se halla rastro de ellas. Un pasaje evangélico [171] parece favorecer la creencia de que los demonios temen el ayuno, como se afirma repetidamente en nuestras fuentes. Pero esto ha de entenderse sobre todo por la relación que establecieron nuestros autores entre los vicios y los demonios. El ayuno, arma de indiscutible valor en la lucha contra determinados vicios, al combatir a éstos, pone también en fuga a los demonios, encargados de atizarlos y que en cierto modo los personificaban. Por ejemplo, al combatir por el ayuno el vicio de la fornicación, se combate también, evidentemente, al «espíritu de fornicación».

Nuestros maestros estaban convencidos que de la debilidad del cuerpo se seguía la debilitación de las pasiones. De ahí que consideraran el ayuno como «el enemigo de las pasiones», según la expresión de San Cirilo de Alejandría [172]. O como decía con insuperable simplicidad *apa* Daniel: «Cuanto más engorda el cuerpo, tanto más enflaquece el alma, y cuanto más enflaquece el cuerpo, tanto más engorda el alma» [173]. Es ésta, sin duda, una de las grandes leyes del monacato. Tanto en los *Apotegmas* como en Paladio y, en general, en todos los textos del monacato primitivo, el ayuno aparece como el principio de la vida ascética, mientras que la glotonería es el principio de las caídas espirituales. San Jerónimo escribe: «El ayuno es la base de la virtud» [174]. Cronológicamente, constituye, en efecto, el primer combate espiritual. Lo enseña Casiano, entre otros muchos: «Debemos pisotear, en primer lugar, la concupiscencia de la gula» [175]. La función de la nutrición es tan fundamental, que, si no se la ordena en seguida, seguirá siendo fuente de desconciertos en todo el resto del organismo corporal-espiritual que el monje se propone restablecer en su primitiva armonía.

El ayuno es el principal enemigo de la glotonería, y, al vencer a ésta, resta energías al «espíritu de fornicación». Ya hemos recordado el íntimo nexo que hay entre la *gastrimargia*

[170] *Das Fasten bei den Griechen und Römern:* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten (Giessen 1929) p.21ss.
[171] Mt 17,18-20.
[172] *Hom. Pasch.* 1,4.
[173] *Apophthegmata, Daniel* 4.
[174] *Ep.* 129,11.
[175] *Instituta* 5,14.

y la *fornicatio*. Es una doctrina común. Sin refrenar y vencer la glotonería, es imposible dominar el apetito sexual. San Jerónimo, gran apóstol del ayuno, cita sin remilgos el texto de Terencio: «Privada de Ceres y de Baco, Venus se enfría»[176]. El ayuno, escribe Eusebio de Emesa, es «un freno poderoso y múltiple que obra sobre la naturaleza: consume la carne, reprime las pasiones, calma la concupiscencia»[177]. Y Casiano: «La integridad del espíritu es inseparable de la abstinencia. No puede permanecer perpetuamente puro y casto quien no se contenta con guardar siempre una templanza uniforme»[178]. Y más adelante: «No podrá neutralizar el fuego de la concupiscencia quien no ha podido refrenar los deseos del vientre»[179]. Mediante el ayuno se obtiene la «pureza de corazón»[180].

Un empirismo atento a las influencias que el alma experimenta había ilustrado perfectamente a los monjes acerca de las relaciones que existen en el hombre entre lo físico y lo moral. El cuerpo, cuando está harto, no obedece al espíritu: embota la vivacidad del corazón e inflama el ardor de todos los vicios[181]. O, como dice Filoxeno de Mabbug, usando un lenguaje muy realista y popular: «Un vientre macizo no puede dar a luz una inteligencia sutil»[182]. Y también: «El deseo del vientre es como un peso colgado a una naturaleza ligera y volátil, que la inclina hacia abajo». El cuerpo, de sí, ya es pesado; ahora bien, si se le añade todavía el lastre de alimentos abundantes, «el peso vence al alma, y la señora se convierte en criada sumisa, de suerte que el alma ya no dirige libremente el cuerpo, sino que soporta, dominada, su pesadez»[183]. Quien no refrena la voracidad, que impele a comer y beber mucho más de lo necesario, ¿cómo puede tener el gusto de las cosas sobrenaturales, cómo puede aspirar a la verdadera oración y contemplación? El «deseo del vientre», si es satisfecho, aumenta el espesor del velo que cubre «la faz de la inteligencia y le oscurece la visión de Dios»; mientras este velo no sea rasgado, «el hombre no puede mirar el santo de los santos de la ciencia de Cristo»[184].

Como tantos otros autores monásticos de la época, insiste

176 *Adversus Iovinianum* 1,2,7: ML 23,297.
177 Citado por D. Amand de Mendieta, *La virginité chez Eusèbe d'Émèse*... p.799.
178 *Instituta* 5,9.
179 Ibid., 5,11.
180 *Collationes* 21,17.
181 *Instituta* 5,5.
182 *Homilías* 11: SC 44,406-407. Filoxeno atribuye esta sentencia a «un maestro espiritual» que no nombra; se trata, en realidad, de Evagrio Póntico.
183 *Homilías* 10: SC 44,325.
184 Ibid., 11: SC 44,406.

Filoxeno de Mabbug en la necesidad de mortificar el apetito para gozar de las delicias sobrenaturales:

> «Hazte cenceño para entrar por la puerta estrecha; bebe agua para beber la ciencia; aliméntate de legumbres para llegar a ser sabio en los misterios; come con medida para amar sin medida; ayuna para ver... Quien come legumbres y bebe agua, cosecha visiones y revelaciones celestes, la ciencia del Espíritu, la sabiduría divina y la explicación de las cosas escondidas; el alma que vive de esta manera percibe lo que la ciencia humana no puede conocer» [185].

Desde estas alturas debe mirarse, según nota P. R. Régamey, la mortificación de la carne. Así, añade, «textos que hubiéramos declarado, con desenvoltura perentoria, de un dualismo inadmisible, adquieren un valor singular» [186].

El mismo autor ha puesto de relieve dos características importantes del ayuno de los monjes antiguos: la violencia y la discreción [187].

Ante todo, la violencia. No hay que hacerse ilusiones: únicamente hay verdadero ayuno cuando se rehúsa a la naturaleza algo—poco o mucho—de lo que ella desea espontáneamente. Los maestros monásticos coinciden una vez más. Al cuerpo hay que hacerle violencia «mediante ayunos numerosos y velas nocturnas», decía San Antonio [188]. Sólo se debe comer lo necesario «para sustentar el cuerpo, no para satisfacer enteramente el apetito», enseña Casiano [189]. «La abstinencia monástica»—había escrito Evagrio Póntico—«consiste en no tomar pan, agua y sueño hasta la saciedad» [190]. Siempre hay que quedarse con hambre y con sed. Y esto, evidentemente, implica hacer violencia a la naturaleza, o, como dice Casiano, «dar pruebas de ser hombres libres sometiendo nuestra carne» [191]. Se trata de un verdadero combate, de un martirio lento y cotidiano.

Pero, al mismo tiempo, el ayuno debe ser discreto; no en la acepción de «moderado» y «mitigado» que de ordinario damos modernamente a este adjetivo, sino en la acepción antigua y propia. «Los solitarios»—escribe, no sin humor, el mencionado P. R. Régamey—«llegaron tan lejos con la violencia, que descubrieron correlativamente un grado no menos raro de lo que llamaron la 'discreción'; ... la discreción de los padres del

185 Ibid., p.413.
186 *L'âge d'or...* p.59.
187 Ibid., p.52ss.
188 Citado ibid., p.52.
189 *Collationes* 2,20.
190 *De ieiunio* 8: J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca* p.151.
191 *Instituta* 5,13.

yermo era con frecuencia la de aventureros muy audaces, a la medida de su santa violencia»[192].

A primera vista, la lectura de nuestros maestros espirituales no nos causa esta impresión. Así, por ejemplo, haciéndose eco de la doctrina de Evagrio y de la *Historia lausiaca*, sobre todo en el prólogo, Diadoco de Fótice puede escribir estas líneas aparentemente muy suaves:

> «Del mismo modo que el cuerpo, cargado de una multitud de alimentos, hace que el espíritu sea flojo y perezoso, así también, extenuado por una abstinencia excesiva, inspira tristeza y disgusto de la palabra a la parte contemplativa del alma. Es preciso, por consiguiente, regular la alimentación según los movimientos del cuerpo, a fin de que, cuando esté sano, sea convenientemente castigado, y, cuando esté débil, razonablemente alimentado»[193].

Todos los teóricos del monacato se declaran igualmente contra los excesos. San Jerónimo aconsejaba a la joven viuda Furia: «Hay que preferir una comida parca y un vientre siempre hambriento a un ayuno de tres días, y vale más tomar poco todos los días que hartarse raras veces»[194]. Y a Leta, acerca de la educación de la pequeña Paula, que habían consagrado a Dios antes de su nacimiento: «Me desagradan, señaladamente en las edades tiernas, los ayunos prolongados y sin tasa... Sé por experiencia que, cuando el asnillo anda cansado por el camino, busca la cuadra»[195]. *Apa* Poimén decía: «El monje debe comer todos los días, pero poco, sin hartarse. Cuando yo era joven, no comía, es cierto, más que cada dos o tres días, e incluso una vez por semana, y los padres, a fuer de hombres fuertes, lo aprobaban; pero encontraron que valía más comer todos los días, aunque poco. Tal es la vía que nos han enseñado; vía regia, pues es fácilmente practicable»[196]. Casiano muestra el mismo equilibrio cuando nos describe el régimen dietético ideal: los ascetas deben alimentarse habida cuenta de las fuerzas, el temperamento y la edad de cada uno, tomando lo necesario «para sustentar el cuerpo, no para satisfacer enteramente el apetito»[197].

Tal es la regla de «discreción» generalmente admitida por nuestros maestros: cada cual debe comer todos los días un poco, según la propia conciencia de asceta le dice que le con-

192 *L'âge d'or...* p.54 y 55-56.
193 *Capita centum de perfectione spirituali* 45: SC 5bis,111.
194 *Ep.* 54,10.
195 *Ep.* 107,10.
196 *Apophthegmata, Poimén* 31.
197 *Collationes* 2,22.

viene, y no alterar nunca la regularidad de este régimen. Evagrio Póntico escribía:

> «No digas: 'Hoy es fiesta, beberé vino; mañana es Pentecostés, comeré carne'; pues no hay fiesta entre los monjes para llenarse la barriga... Mejor es el ayuno con un corazón puro que una fiesta con el alma manchada» [198].

Todo esto pone de manifiesto que el concepto de «discreción» de los maestros espirituales del monacato primitivo era muy diferente del que actualmente está en vigor. Su «discreción» era «la de hombres que extenuaban sistemáticamente sus cuerpos». Su «sabiduría» y su «prudencia» consistían en «un arte de no morir, ni volverse locos, ni embrutecerse, ni hacerse incapaces de seguir adelante con su ascesis, sirviéndose de medios que hubieran tenido tales efectos sin el buen juicio y la inspiración de sus guías espirituales» [199]. Su «medida» consistía en mantener el cuerpo en condiciones de «cumplir con los ejercicios espirituales necesarios» [200].

Que no todos los monjes se sujetaban ni siquiera a normas tan estrictas, lo hemos visto repetidas veces a lo largo de la primera parte de la presente obra. En algunos ascetas del desierto, el entusiasmo por los ayunos no conocía límites. Por eso los padres se vieron obligados a insistir repetidamente en que no eran el bien por esencia [201], ni convenían en cualquier circunstancia [202], ni eran buenos para la vida espiritual cuando se practicaban con exceso [203]. Tuvieron que hacer hincapié en que todos los alimentos son buenos, en que no existen alimentos «impuros» [204]. Pero, sobre todo, no pararon de inculcar que el ayuno no es más que un puro medio para adquirir las virtudes, y sobre todo la reina de todas ellas, la caridad. Casiano es un eco de esta enseñanza repetida mil veces cuando escribe:

> «La misericordia, la paciencia, la caridad o las otras virtudes mencionadas arriba y en las que reside seguramente el bien por esencia, no deben subordinarse al ayuno, sino el ayuno a ellas. Hay que trabajar en su adquisición por medio del ayuno, y no asignarles el ayuno como fin. Castigar la carne es útil; la abstinencia es un buen tratamiento para aplicarlo. Pero el fin es que podamos llegar, por este método, a la caridad, en la que está, sin excepción de tiempo, el bien inmutable y perpetuo» [205].

[198] *A los monjes que viven en los cenobios* 39-43: ed. H. GRESSMANN: TU 39 (1913) 154.
[199] P. R. RÉGAMEY, *L'âge d'or...* p.56.
[200] *Instituta* 5,8.
[201] Cf., por ejemplo, *Collationes* 21,14-17.
[202] Cf. ibid., 17-18.
[203] Cf. ibid., 2,17; 1,20.
[204] Véase, por ejemplo, DIADOCO DE FÓTICE, *Capita centum de perfectione spirituali* 43 y 44: SC 5bis.110.
[205] *Collationes* 21,15.

A pesar de todo, la lectura de ciertos textos del monacato primitivo nos produce la impresión de que el medio se había convertido en fin. Para muchos monjes, a lo que parece, el ayuno lo era todo o casi todo en la vida espiritual. Ayunaban furiosamente, rivalizando entre sí hasta el agotamiento físico y espiritual. Tenían tanta aversión a ciertos alimentos como la carne y el vino, que, según todas las apariencias, los consideraban esencialmente malos. No podemos cerrar los ojos ante este fenómeno. Tanto entusiasmo por la abstinencia de comida y bebida puede explicarse, en parte, por influencias externas al cristianismo, sobre todo en determinados países. Pero la razón principal la señala, sin duda, A.-J. Festugière [206]. Tenemos, por una parte, que la perfección interior no puede medirse ni pesarse, y, por otra, que la actitud de pasividad, de entero abandono a la obra de Dios en el alma, es mucho más difícil que la mortificación activa y voluntaria. Ahora bien, el hombre que ha emprendido sinceramente el camino de perfección siente la necesidad de comprobar sus progresos —cosa imposible si éstos son únicamente interiores—y, además, arde en deseos de hacer algo por Dios; algo positivo, visible, palpable. Por eso el monje emprendía grandes trabajos ascéticos, que le producían la sensación, al poderlos contar y medir, que iba avanzando en el camino de la virtud, que todos los días rendía un poco más. Ahora bien, ninguna práctica de mortificación le ofrecía mejor ocasión para ello que el ayuno, en que podía contar las horas o los días que pasaba sin comer y la cantidad de alimentos que ingería. Hombres simples en su inmensa mayoría, calculaban su propia santidad por las onzas de pan que consumían al día, e iban derechamente al cielo con esta ingenua persuasión.

Velas nocturnas

Apa Teodoro dijo: «El cuerpo del monje se debilita comiendo poco pan». Pero otro anciano replicó: «Se debilita todavía más velando durante la noche» [207].

En realidad, ayunos y velas nocturnas van de ordinario a la par en la doctrina y en las descripciones de la vida de los monjes antiguos. Ayunos y vigilias es la fórmula que, para Casiano, resume las prácticas de mortificación del monje. Son los remedios clásicos para curar los «vicios de la carne» y mantener la vivacidad del espíritu.

Pasar en vela una parte de la noche era una costumbre muy

206 *Les moines d'Orient* t.1 p.71-72.
207 *Verba seniorum* 4,18.

generalizada de la Iglesia antigua. La «mística» de la espera del Esposo invitaba a ello. Además, los ángeles y los bienaventurados en el cielo no duermen nunca. San Cipriano animaba a sus fieles a «imitar lo que vamos a ser: como en el reino tendremos sólo el día, sin intervención de la noche, velemos en la noche como si gozáramos de la luz; destinados a orar y dar gracias a Dios eternamente, ya aquí no cesemos de orar y dar gracias» [208]. Sólo los mortales tienen necesidad de reparar las fuerzas mediante el sueño—recordaba San Agustín—; sólo así les es dado vivir a intervalos: «No está de acuerdo consigo mismo—añadía—quien desea vivir siempre y no gusta de velar prolijamente. Desea que no exista la muerte y no quiere recortar su imagen. Esta es la causa, ésta la razón por qué el cristiano debe ejercitar frecuentemente su alma en velas nocturnas» [209].

Los fieles solían pasar en vela parte de la noche del sábado al domingo y las vigilias de las grandes solemnidades litúrgicas y de las fiestas de los mártires locales. Los monjes, en cambio, tanto en los desiertos como en las ciudades y pueblos, velaban todas las noches, tanto para entregarse conjuntamente a la salmodia del oficio acostumbrado como para dedicarse a la oración privada y la *meditatio* de la Escritura, o, simplemente, para vencer el sueño.

Porque consideraban el sueño como un pernicioso y solapado favorecedor de sus enemigos. Como decía *apa* Poimén, «todo descanso del cuerpo es una abominación para el Señor» [210]. ¿Y qué descanso hay más completo que el sueño? El monje debe vigilar continuamente. Sus enemigos son tantos y tan agresivos, que al menor descuido pueden infiltrarse en la fortaleza interior y conquistarla. La conciencia del monje debe permanecer siempre, en cuanto sea posible, muy despierta. Abandonarse voluptuosamente al sueño durante las horas de la noche, parecía a nuestros ascetas un error vitando. El sueño —lo sabían por experiencia—fomenta la indolencia, la pereza y la actividad de los bajos instintos. De ahí que «la filosofía monástica no tuviera en cuenta el sueño. Sólo el desvelo y las vigilias eran compatibles con la vida espiritual» [211].

La doctrina sobre las velas nocturnas corría sobre todo en forma de ejemplos. San Arsenio «acostumbraba pasar toda la noche en vela»; al despuntar la aurora, cuando ya no podía resistir más, decía al sueño: «Ven, siervo malo», y, sentado,

[208] *De dominica oratione* 36: CSEL 3,1,293-294.
[209] *Sermo de nocte sancta* 2: ed. G. Morin, p.20-21.
[210] *Verba seniorum* 4,31.
[211] A. Vööbus, *History*... t.2 p.264.

dormía un poco [212]. El gran anacoreta solía decir: «Una hora de sueño basta al monje, si es luchador» [213]. ¿Y qué monje no se consideraba un luchador? Doroteo, otro asceta acérrimo, respondió a quien le invitaba a tenderse un rato sobre la estera y descansar: «Si persuades a los ángeles que duerman, persuadirás también al hombre celoso» [214]. El monje debía ser señor del sueño, como contaba de sí mismo *apa* Sarmatas: «Cuando digo al sueño: 'Vete', se va; cuando le digo:' Ven', viene» [215]. Los que no lo habían dominado, lo combatían prácticamente por todos los medios posibles.

Cierto que también, respecto al sueño, dieron los padres y maestros del monacato consejos y directrices llenos de su famosa «discreción». Casiano enseña que, como lo ha demostrado la experiencia, una excesiva privación del sueño es tan perjudicial como el exceso contrario; la prudencia, de acuerdo con la humildad, aconseja en este punto seguir la regla común [216]. Pero ¿cuál era esta costumbre general? En Egipto dormían dos horas en la madrugada del domingo, y unas tres los demás días. Y esto que los monjes coptos solían ser los más moderados en punto de ascetismo corporal. Seguramente, podríamos repetir aquí con toda la razón lo que dice P. R. Régamey de la discreción en materia de ayunos: la discreción de los monjes antiguos era la de hombres que extenuaban sistemáticamente sus cuerpos sin llegar a causarse la muerte, ni caer en la locura, ni embrutecerse... Lo único que se conseguía prácticamente al seguir las normas de la «discreción» era racionalizar el combate, pero no suprimirlo ni disminuirlo.

Tal vez nadie haya celebrado con más entusiasmo, poesía e insistencia que San Efrén las excelencias de las velas nocturnas de los ascetas, su carácter heroico, sus ventajas espirituales, su irrecusable necesidad [217]. Los que pasan la noche en vela son comparables a los ángeles; purificados por las vigilias, están preparados para recibir al Esposo; la gloria y el paraíso de delicias serán la recompensa de los que perseveren despiertos en la alabanza de Dios. Acentúa San Efrén la importancia de las velas nocturnas mediante una serie de *exempla bona* y *mala*. Entre los primeros cita los de Moisés, Josué, David (con particular insistencia), Elías, Job, Jonás, Daniel, los Ma-

212 *Verba seniorum* 4,2; cf. *Apophthegmata, Arsenio* 14.
213 *Verba seniorum* 4,3; cf. *Apophthegmata, Arsenio* 15.
214 *Historia lausiaca* 2.
215 *Apophthegmata, Sarmatas* 3.
216 *Collationes* 2,17.
217 Véase, por ejemplo, *Hymnes de saint Ephrem conservés en version arménienne*, publicados y traducidos al latín por L. Mariès y Ch. Mercier: PO 30, 81-109 (Himnos XI-XVI de la colección) Comentario litúrgico por J. Gelieneau, *Données liturgiques contenues dans les sept madrosé «De la Nuit» de saint Ephrem*: OS 5 (1960) 121.

gos, los apóstoles y, finalmente, el mismo Jesucristo; entre los malos, los de Adán, Noé, Lot, los egipcios, etc., todos ellos víctimas del sueño. Y subraya que perseverar en las vigilias no es cosa de poca monta, antes bien un largo y penoso combate, un auténtico martirio:

> «Crucifica tu cuerpo durante toda la noche... Si no sucumbes al sueño, pasa y colócate entre los mártires. No te dejes vencer por el sueño durante la noche; no eches a perder tu victoria. Conviértete en mártir de las vigilias... Los mártires fueron testigos de día; los ascetas, de noche...» [218]

Pobreza

Al renunciar a sus bienes, el monje se imponía voluntariamente un yugo muy pesado, que tendría que soportar durante toda la vida: el yugo de la pobreza.

La pobreza, junto con la castidad, ha sido, desde los orígenes, la característica fundamental del ascetismo monástico. Nuestros autores suelen darle un relieve muy particular, superior al de las otras mortificaciones externas. Por lo demás, aunque tiene también un aspecto espiritual—el desprendimiento íntimo, sin el cual nada valdría su aspecto externo y visible—, la pobreza constituye, evidentemente, un elemento importantísimo del ascetismo corporal. Los cristianos—pensaban nuestros maestros—deben estar interiormente desprendidos de los bienes materiales que poseen; pero los monjes deben estar despegados de todo lo terreno, tanto moral como físicamente. Para ser realmente pobres, los auténticos monjes debían experimentar los inconvenientes de la pobreza, no podían poseer nada, o sólo lo estrictamente imprescindible. Y esto tanto individual como colectivamente [219].

Tal ideal primitivo de pobreza, en efecto, debe distinguirse claramente de otra teoría posterior, según la cual sólo es lícito a los monjes poseer las cosas en común. Las primeras generaciones monásticas tomaron a la letra las enseñanzas de los evangelios sobre este particular. Jesús propuso a sus discípulos el ideal de una pobreza casi absoluta. Jesús, que no tenía ni una piedra en la que reposar su cabeza, aconsejó imitar su ejemplo a los que querían seguirle. Las primeras generaciones monásticas comprendieron que era preciso imitar a Jesús sin

[218] *Exhortatio ad monachos* 5: LAMY, 4,214-216.

[219] Para la pobreza en el monacato primitivo, véase sobre todo, M. OLPHE-GALLIARD, *La pauvreté évangélique dans le monachisme primitif:* Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui (París 1952) 25-41; B. STEIDLE, *Die Armut in der frühen Kirche und im alten Mönchtum:* EuA 41 (1965) 460-481; H. BACHT, *Die «Bürde der Welt». Erwägungen zum frühmonastischen Armutsideal: Strukturen christlicher Existenz.* Festschrift für Fr. Wulf (Wurzburgo 1968) 301-316.

compromisos. Para ellas, vivir como pobre no equivalía a no disponer de nada sin permiso del superior, sino a abrazar con alegría la humilde condición de quien tiene lo justamente necesario para comer, vestir y guarecerse de las inclemencias del tiempo, con exclusión de todo lujo, comodidad y sentimiento de superioridad que procura el dinero; significaba reducir al mínimo las propias necesidades y aceptar las privaciones, a veces muy notables, que la pobreza trae consigo. Los primeros monjes se internaron en el desierto con un solo vestido—algunos extremistas, sin él—, una estera, una jarra, unos pocos víveres y un libro, si sabían leer. Era la «desnudez» que proclamaba todavía a fines del siglo IV Evagrio Póntico: no tener absolutamente nada, «salvo la capa, la túnica, el libro [= la Biblia] y la celda» [220].

Este era el ideal. Sin embargo, el solitario tenía que preocuparse del propio sustento, cuidado de que se veía libre el cenobita. De ahí que Casiano defienda que sólo éste puede practicar plenamente la *actemosyne*, «esto es, la desnudez de todas las cosas» [221]. Los otros escritores no son menos explícitos. Los textos sobre la pobreza que nos ha legado el monacato primitivo muestran una rara austeridad y energía. Realmente, para aquellos padres y maestros practicar el ascetismo monástico implicaba, en primer lugar, un gran desprendimiento físico y espiritual de todos los bienes materiales. «Aquello debe poseer el monje que no pueda perder al morir» [222].

Cierto que no todos los monjes realizaron programa tan absoluto en toda su pureza. Incluso, como sabemos, los había que no se desprendían totalmente de sus bienes, que retenían su administración. Y la *philargyria* o *avaritia*, esto es, el amor al dinero, figura en todas las listas de vicios capitales contra los que debían luchar los habitantes del desierto, no menos que los cristianos de vida ordinaria. Es humano y normal que muchos sucumbieran en este combate. Los *Apotegmas* y las historias monásticas, no menos que los teóricos de la espiritualidad, si pueden citar ejemplos admirables de entero desprendimiento de las cosas terrenas, no dejan de aducir casos, a veces bien pueriles, de apego a las mismas, aun a las más pequeñas y deleznables.

Más interesante que reproducir una vez más tales anécdotas, es notar aquí el cambio de mentalidad que respecto a la

220 *Sobre el ayuno* 7: J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca* p.151.
221 *Collationes* 18,7.
222 ASTERIO, *De fugiendo monialium colloquio et visitatione*, citado por G. MORIN, *Un curieux inédit...* p.103.

pobreza se iba introduciendo, paralelamente al desenvolvimiento y auge del monacato cenobítico, y cómo los teóricos del monacato siguieron, por lo menos en gran parte, propugnando el ideal antiguo.

Nilo de Ancira, en su tratado *De voluntaria paupertate* [223], distingue tres clases de pobreza. La suprema, enteramente libre de preocupaciones materiales, está consagrada exclusivamente al servicio de Dios; tal fue la pobreza de Adán y Eva en el paraíso. La mediana, aunque dedicándose también con entusiasmo a las cosas del espíritu, no puede menos de conceder alguna atención a las necesidades del cuerpo; éste es el grado de pobreza que deben practicar los monjes auténticos. Los que se contentan con la ínfima, en fin, no hacen más que suspirar por los bienes terrenales, con grave detrimento para la vida del alma. Ahora bien, Nilo de Ancira no puede menos de lamentar que este mal remedo de la verdadera pobreza se esté generalizando en los círculos monásticos de su tiempo, y arremete contra las extensas propiedades y los numerosos rebaños que los monasterios poseen, considerándolos como una apostasía del ideal y un culto de los bienes terrenos. Nilo propugna con insistencia el retorno a la «pobreza media», es decir, a la de los que viven de su trabajo y dedican el resto del tiempo a las ocupaciones espirituales propias del monje.

No era la voz de Nilo una voz solitaria. Otros textos nos dan a conocer este estado de cosas. Ya hemos visto cuáles eran las ideas de Isaac de Antioquía sobre este punto [224]. También entre los cenobitas de San Pacomio empezaba a ocurrir algo semejante a lo que acontecía en los monasterios de Siria y Mesopotamia. He aquí lo que se cuenta de San Teodoro, tercer sucesor de Pacomio en el régimen de la *koinonía:*

> «Cuando comprobó que, so pretexto de su alimentación y de sus necesidades materiales, los monasterios se enriquecían con numerosos campos, ganado, barcas y, en una palabra, con cuantiosos bienes, se afligió en gran manera, porque comprendía que los pies de muchos se habían deslizado fuera del camino recto a causa de los bienes y de los vanos cuidados de este mundo... Desde entonces se sentía agobiado, hasta el punto de lamentarse al Señor, suplicándole con lágrimas y diciendo: 'Señor mío Jesucristo, te suplico que te lleves mi alma, y así no veré cómo las almas van a la desbandada hacia su perdición a causa de los bienes y de las vanas preocupaciones de este mundo'» [225].

No faltaron reacciones más positivas que la de desear la muerte, como hacía el atribulado Teodoro, contra esta nueva

223 *Peri actemosynes (De voluntaria paupertate):* MG 79,968.1060.
224 Véase t.1 p.136.
225 *Vies coptes* p.21.6217.

manera de entender la pobreza monástica. Hemos citado las fundaciones de San Alejandro Acemeta y sus imitadores, enteramente pobres y basadas en la sola confianza en la divina Providencia [226]. Partidario del antiguo ideal, el obispo Rabbula, en las normas que dio a los monasterios de su diócesis, no les permitió poseer más que las cosas más necesarias para la vida de la comunidad [227]. Pero, fatalmente, los cenobios iban creciendo en número de monjes, en edificios más o menos importantes y suntuosos, y en bienes materiales de toda clase.

Los maestros del monacato, con todo, siguieron enseñando una doctrina muy estricta acerca de la pobreza. El autor de la *Epistula ad Chilonem*, por ejemplo, aconsejaba a su discípulo, que llevaba vida solitaria:

> «Sobre todo, huye del oro como de enemigo insidioso del alma y padre del pecado, servidor del diablo. No te expongas a ser acusado de acaparador so pretexto de servir a los pobres. Si alguien te da dinero para los pobres y sabes que algunas personas sufren necesidad, aconseja a aquel a quien pertenece el dinero que lo lleve a los hermanos necesitados, no sea que, recibiendo tú este dinero, manches tu conciencia» [228].

Según San Jerónimo, apóstol de la pobreza llevada a su grado más alto, el monje debe contentarse con lo estrictamente necesario para alimentarse y vestirse. Poseer lo que no es imprescindible equivale a quitar el pan de la boca de los verdaderos pobres. «El monje que nada tiene, reciba con confianza; el que tiene y está harto, no reciba nada... Recibe lo que vas a comer, no lo que meterás en las alforjas; recibe la túnica con que cubrirás tu cuerpo, no la que guardarás en el arca» [229]. El monje debe ser como los pájaros del Evangelio, que «no tienen graneros ni despensas, pero tienen al Señor de las despensas y de los graneros Cristo; no tienen las riquezas del diablo, sino la pobreza de Cristo» [230]. ¿Nos extrañaremos, en este contexto ideológico, que Jerónimo reprenda y satirice despiadadamente a los solitarios que «amontonan dinero y, con halagos y zalemas, van a la caza de las riquezas de las matronas»? [231] La verdadera, la sola riqueza del monje, es y debe ser la «pobreza de Cristo». El monje no necesita otros tesoros en este mundo: «Harto rico es quien es pobre con Cristo» [232].

226 Véase t.1 p.137 y 205-206.
227 Véase t.1 p.137.
228 *Ep. ad Chilonem* 3: ed. Y. COURTONNE, t.1 p.104.
229 *Tractatus de ps.* 146,7: CC 78,326.
230 *Tractatus de ps.* 143,13: CC 78,319.
231 *Ep.* 60,11.
232 *Ep.* 14,1.

Casiano, por su parte, repetía a los monjes de Occidente la doctrina que había aprendido de los orientales, acotándola con observaciones propias. Para él, el amor al dinero es pura perversión del espíritu humano, puesto que, a diferencia de los otros vicios, no corresponde a ninguna necesidad de la naturaleza [233]. Pone en guardia contra los lazos de la codicia, que, muy fáciles de romper al principio, se van endureciendo día a día [234]. Insiste en la contradicción que hay en que un monje acumule bienes [235].

Pasemos ahora a considerar los motivos de la pobreza de los monjes según se hallan en los escritos del monacato primitivo. El primero que se nos presenta es, naturalmente, el seguimiento y la imitación de Cristo. En realidad, como escribe Casiano, hacerse monje no es otra cosa que profesar «la humildad y la pobreza de Cristo» [236], preferir «la perfecta desnudez de Cristo a todas las riquezas del mundo» [237]. «Siga a Cristo pobre el siervo todavía más pobre, busque desnudo al desnudo», escribe Asterio [238], haciéndose eco de las famosas frases de San Jerónimo a Rústico: «Sigue desnudo a Cristo desnudo» y a Hebidia: «La cruz desnuda y sola, síguela desnuda y sola» [239]. Los monjes profesan voluntaria pobreza porque quieren ser pobres con Cristo: «Porque tú te hiciste pobre por nosotros, también nosotros nos hemos hecho pobres» [240]. ¿Qué tiene esto de admirable? «Nada grande hacemos cuando dejamos nuestros bienes: Cristo dejó por nosotros al Padre y el reino de los cielos» [241]. Por mucha que sea su pobreza, siempre tendrá que avergonzarse el monje si la compara con la de Cristo: «Cristo es pobre: avergoncémonos; Cristo es humilde: avergoncémonos» [242]. Con todo, se esforzaba por imitar al divino Maestro, y, a medida que iba avanzando en esta imitación, comprobaba más y más que «el que tiene a Cristo, posee todas las riquezas» [243].

Otro motivo importante es el deseo de los bienes eternos. Como la castidad, en efecto, tiene la pobreza voluntaria un marcado sentido escatológico. El monje se hace pobre en bienes perecederos—viene a decir el autor de las *Consultationes*—

233 Cf. *Collationes* 5,8; *Instituta* 7,1-2.
234 *Instituta* 7,6-7.
235 Ibid., 7,15.
236 Ibid., 4,47.
237 *Collationes* 18,7.
238 Asterio, *De fugiendo monalium colloquio et visitatione*, citado por G. Morin, *Un curieux inédit...* p.103.
239 *Ep.* 125,20 (a Rústico); 120,1 (a Hebidia).
240 *Tractatus de ps.* 78,8: CC 78,74.
241 *Tractatus de ps.* 143,13: CC 78,320.
242 *Tractatus in Marc.* 11,15-17: CC 78,495.
243 *Hom. in Luc.* 16,19-31: CC 78,516.

porque corre tras las riquezas eternas; ésta es la «razón» de su renuncia [244]. Y San Juan Crisóstomo, por citar solo otro texto, se complace en explicar:

> «Esta es la raíz y fundamento de toda virtud. El que permanezca forastero en medio de las cosas de este mundo, llegará a ser ciudadano del cielo. Quien es extranjero aquí abajo, no pondrá su alegría en los bienes de este mundo, no tendrá ninguna preocupación por la casa que habita, ni por las riquezas, ni por los alimentos necesarios para la vida, ni por otras cosas parejas... Cristo nos manda decir en nuestras oraciones: 'Venga a nosotros tu reino'; quiere que tengamos siempre en el corazón el deseo y el amor de ese día dichoso, y que teniéndolo siempre ante nuestros ojos, ya ni siquiera detengamos nuestra mirada en las cosas presentes» [245].

La pobreza voluntaria representa, además, una liberación, y, como escribe Filoxeno de Mabbug, «no hay nadie que se niegue a librarse y sacudir el yugo de la servidumbre» [246]. Las riquezas esclavizan. Adquirirlas, conservarlas, aumentarlas —pues los ricos no tienen nunca bastantes bienes—, constituye una dura carga, una preocupación constante. Los sabios de todos los tiempos y de todas las latitudes lo comprendieron. Los ricos, además, son esclavos de sus caprichos, de sus placeres, de sus necesidades, cada vez mayores y más apremiantes. Según Filoxeno, Jesucristo dice a los monjes: «Dejaos persuadir y tomad mi yugo sobre vosotros, y aprenderéis por experiencia cuán dulce es y cuán suave. No os haré ricos que tienen necesidad de muchas cosas, sino ricos verdaderos, que no necesitan nada. Pues no es rico el que posee muchas cosas, sino el que no tiene necesidad de nada» [247]. Esta entera libertad de espíritu, efecto de la auténtica pobreza voluntaria, suscitaba en San Juan Crisóstomo un verdadero entusiasmo: hace a los que la han alcanzado semejantes a los ángeles del cielo [248]; como nada poseen, no necesitan armarios donde guardar sus cosas, ni tienen por qué temer a los ladrones [249]. Dios es su único y soberano bien.

Otro motivo muy importante de la pobreza monástica señalan nuestros autores: la caridad para con el prójimo. Evagrio Póntico ha formulado esta idea con impresionante energía: «Así como es imposible que la vida y la muerte se hallen a la vez en un mismo individuo, así también es imposible que la caridad coexista en alguien con las riquezas. Es propio de la caridad no sólo sacrificar la riqueza, sino aun nuestra propia

[244] *Consultationes* 3,2: ed. G. Morin, p.99.
[245] *In ps.* 119,2: MG 54,332.
[246] *Homilías* 8: SC 44,233.
[247] Ibid., 9: p.255.
[248] *In Io.* 80.
[249] *In Tim.* 13.

vida transitoria» [250]. Un monje que acumulara dinero sería simplemente un monstruo para los guías espirituales del monacato primitivo. Estos habían promulgado una ley: todo lo que sobrara del fruto del trabajo manual o de los dones recibidos, una vez satisfechas las necesidades más perentorias de la propia subsistencia, pertenecía a los pobres. Debía entregarse sin dilación a los necesitados, y no a otros. Con un sentido muy evangélico, pensaban que los pobres debían ser los primeros y, por regla general, los únicos beneficiarios cuando se trataba de emplear el dinero sobrante. He aquí un diálogo bien significativo entre Timoteo, diácono de la Iglesia de Alejandría, y San Orsiesio, discípulo y sucesor de San Pacomio, que nos dispensará de citar otros muchos ejemplos no menos concluyentes:

TIMOTEO: «¿Está bien fabricar con oro y plata alhajas para el santuario?»

ORSIESIO: «Esto aprovechará menos al Señor que si se distribuyera a los pobres. Pienso que es conforme a la voluntad del Señor dar igualmente el propio vestido. Hay, en efecto, otros objetos modestos que bastan para la oblación, y existen santuarios en los que se celebra el sacrificio sin oro ni plata».

TIMOTEO: «¿Está bien, padre mío, edificar una iglesia al nombre del Señor?»

ORSIESIO: «Si las existentes no bastan al pueblo. Si bastan, la limosna a los pobres vale más que procurarte una reputación por haber levantado un templo» [251].

Si el clero secular, a juicio de Orsiesio, debía seguir esta norma, ¡cuánto más los monjes! Asistir a los necesitados con todo lo que estaba a su alcance, era realmente para ellos el mejor modo de no enriquecerse.

Otras prácticas del ascetismo corporal

Hemos analizado las formas principales y más comunes que adoptaba el ascetismo corporal entre los monjes antiguos, pero estamos lejos de haberlas mencionado todas. Basta leer con cuidado nuestros autores para descubrir una gran variedad de *politeiai* que tenían por objeto mortificar el cuerpo. Doroteo recogía piedras durante todo el día para edificar celdas. Paladio le preguntó: «Padre, ¿por qué, siendo tan viejo, matas tu pobre cuerpecito con este calor?» Doroteo respondió con maravillosa sencillez: «El me mata, yo le mato» [252]. La totalidad

[250] *Practicós* 18: SC 171,547.
[251] *Vies coptes* p.397.
[252] *Historia lausiaca* 2,17.

de los monjes celosos hubiera respondido lo mismo. O hubieran contestado que más sufrió Cristo por ellos. Esto explica la gran variedad de formas que tomaba la ascesis corporal en desiertos y cenobios.

En las fuentes monásticas antiguas aparece con frecuencia el vocablo *politeia*, que a veces hay que traducir por «práctica» o «industria», y otras por «género de vida» o «regla de vida» [253]. En efecto, las diferentes variedades de monjes—anacoretas, cenobitas, giróvagos, reclusos, estilitas, etc.—no se distinguían entre sí, al fin y al cabo, sino por las clases de *politeia* que adoptaban. Con todo, por lo común, se trata de prácticas cultivadas con especial interés, no como un género de vida permanente, sino sólo durante un período de tiempo más o menos largo; a veces, un año o menos. Así, por ejemplo, San Hilarión, invitado a comer por el monje y obispo San Epifanio, se negó a probar el pollo que le sirvieron, diciendo que, desde que había vestido el hábito monástico, jamás había comido carne; a lo que replicó Epifanio que él no se había acostado ninguna noche sin haberse reconciliado con aquellos con quienes había tenido algún roce durante el día. Hilarión hubo de reconocer: «Tu *politeia* es mejor que la mía» [254].

Cada monje solía tener su *politeia*. Se afanaba en ella hasta que lograba poseerla, si se trataba de una virtud, o hasta que la substituía por otra práctica más excelente, o simplemente hasta que expiraba el tiempo asignado a su ejercicio. Así se refiere de Dióscoro que «todos los años comenzaba una *politeia*, proponiéndose, por ejemplo: este año no veré a nadie; o este año no hablaré; o no comeré fruta; o no comeré legumbres» [255]. Condición indispensable era, según los padres de Egipto, que esta práctica preferida permaneciera oculta a los demás; si alguién lograba descubrirla, el monje que la practicaba debía abandonarla, pues de lo contrario era tachado de vanidoso.

Entre las prácticas de austeridad corporal de los monjes antiguos—hemos tenido repetidas ocasiones de comprobarlo—las había verdaderamente extrañas y espantosas. La *politeia* de los estilitas—permanecer de pie en lo alto de una columna día y noche, en verano y en invierno, durante años y años—nos parecería simplemente increíble de no estar atestiguada por numerosos e irrecusables testimonios. No parece fortuito que tal forma de ascetismo, así como otras casi tan excéntricas

[253] A veces la idea es expresada por otros nombres equivalentes, como *catorthoma*, vocablo de origen estoico, pero ya de dominio común, que significa un hecho cumplido, un *recte factum*, como dice Cicerón.

[254] *Apophthegmata, Epifanio* 4.

[255] Ibid., *Dióscoro* 1.

y espectaculares, naciera y floreciera sobre todo en Siria y Mesopotamia. Recordemos la galería de ascetas mugrientos, de pelo hirsuto y miembros esqueléticos que nos presenta Teodoreto en su *Historia religiosa*, aplicados de continuo a inventar nuevos medios de atormentarse. Viviendo unos como bestias salvajes, a la intemperie y sin otro alimento que el que les procuraba espontáneamente la naturaleza; atados otros con cadenas a una roca; o encerrados en cabañas de techo tan bajo que les obligaba a permanecer siempre encorvados; o enhiestos e inmóviles como peñascos en la cresta de los montes, desafiando el sol, la lluvia, la nieve y las tormentas: realmente dan la impresión, como escribe L. Duchesne, de entregarse a «todas las extravagancias de los faquires de la India» [256].

Sin embargo, no nos apresuremos en nuestro juicio. El ascetismo ortodoxo se desenvolvió en medio de otras tendencias excesivas, animadas por una teología errónea. El gnosticismo, el encratismo, el montanismo, el maniqueísmo y otras cofradías por el estilo exageraban desmesuradamente la oposición entre carne y espíritu, que atribuían al radical dualismo de la naturaleza humana que propugnaban. Ahora bien, parece indudable que tales ideas heterodoxas, que en ciertos países estaban muy divulgadas entre el pueblo sencillo, influyeron más o menos en el ascetismo ortodoxo, especialmente en algunos de sus sectores. Pero no hay que exagerar. Si el medio ambiente no pudo menos de ejercer cierta influencia, no es menos cierto, sino todo al contrario, que casi siempre hallamos como idea dominante y motivo decisivo en estos héroes de la mortificación la «locura de la cruz» y el inmenso anhelo de agradar a Dios y de vivir con Dios y para Dios. Al convertirse en verdugos de sí mismos, lo que realmente pretendían era, ante todo, participar en los sufrimientos de Cristo, infligirse un martirio—prueba suprema de amor—que el imperio, ya oficialmente cristiano, no les ofrecía. Esta es su verdadera gloria. Como dice Teodoreto de Ciro, abrazaban la vida solitaria y no se concedían la menor parte de consuelo humano para hablar sólo a Dios [257]. Si buscaban ávidamente el sufrimiento y la mortificación en todo, era porque tenían la pasión de la cruz de Cristo, buscaban por igual la gloria y la ignominia de la cruz, amaban sus riquezas y soportaban sus penas. En el fondo de su corazón resonaba como un imperativo la idea que San Efrén, un auténtico sirio, expresó de este modo: «Si perteneces verdaderamente a Cristo, revístete de sus

[256] *Histoire ancienne de l'Église* t.2 (París 1907) p.517.
[257] *Historia religiosa* 27.

sufrimientos»[258]. Además, brilla siempre en el fondo la esperanza escatológica, la vida inmortal que brota de la misma muerte, la total transformación final que ha cantado el mismo San Efrén dirigiéndose a los solitarios de su país: las cavernas que fueron su refugio en la tierra, se trocan en palacios en el cielo; sus miserables harapos, en túnicas de gloria; el insoportable calor que padecieron, en un tálamo de luz para su refrigerio; el hambre que devoró sus carnes, en la saciedad de los bienes del Edén; la sed que inflamó sus venas, en la completa satisfacción que producen las aguas de la fuente de la vida... [259]

Capítulo VII

EL ASCETISMO ESPIRITUAL

La perfección

«Al leer las vidas de los monjes antiguos—nota A.-J. Festugière—, la primera impresión que se experimenta es la de una santidad enteramente material. El anacoreta es un hombre que no come ni duerme... y que hace milagros» [1]. Es cierto. Gente simple e ignara—nunca se repetirá bastante—, muchos de los monjes antiguos no veían más allá de lo que Casiano llama la «primera renuncia», el ascetismo corporal. Casiano se lamentaba de ello muy sinceramente. Tantos eran los monjes cuyo horizonte espiritual no rebasaba el primer plano de lo visible y palpable, que no duda en comparar el monacato de su tiempo al pueblo de Israel vagando por el desierto: de la gran muchedumbre que salió de Egipto, sólo dos israelitas lograron penetrar en la tierra prometida. Así sucede entre los monjes: son relativamente pocos los que llegan a la meta [2].

Como buen moralista, Casiano exageraba. Pero, en lo esencial, no debía faltarle razón. Así parece deducirse de la lectura de nuestros maestros, quienes suelen insistir en la necesidad absoluta de luchar valientemente contra los escondidos pecados de pensamiento. Con todo, la distinción que hacían entre pecados de obra y de pensamiento no era del gusto de todos los ascetas, o al menos se discutió, entre el *vulgum pecus* monástico, su utilidad desde el punto de vista práctico. «Macario» notaba: «Los hay que dicen: El Señor no reclama de los

258 LAMY, t.4,171.
259 *Sermo de monachis, ascetis et eremitis* 5: LAMY, 4,154.

1 *Les moines d'Orient* t.1 p.59.
2 *Collationes* 3,6.

hombres más que frutos visibles; por lo que toca al interior, lo pone en orden él mismo». Y desengañaba a los que se expresaban de este modo: «No es así. Cada cual, por el contrario, debe ganar el combate y hacer la guerra contra sus pensamientos, del mismo modo que se protege contra el hombre exterior. Pues el Señor te pide enfadarte contra ti mismo y luchar contra tu propio sentir y no aprobar complacientemente los malos pensamientos» [3]. Y añadía:

> «Si dices: 'Puesto que manifiestamente no fornico, ni cometo adulterio y estoy libre de la avaricia, merezco el título de hombre justo', te engañas creyendo que ya lo has hecho todo. No sólo hay tres pecados de los que uno debe guardarse, sino innumerables especies. ¿Y la arrogancia, la temeridad, la incredulidad, el odio, la envidia, el fraude y la hipocresía? ¿No debes guerrear contra estos enemigos y luchar contra los pensamientos ocultos? Si un ladrón penetra en tu casa y te molesta sin tregua, no dejas de resistirle; das golpes y los recibes. Del mismo modo, el alma debe defenderse, resistir, replicar» [4].

Los dominios del ascetismo cristiano no se limitan al cuerpo, sino que incluyen al «hombre interior». Sin el ascetismo espiritual, nada sería el ascetismo corporal; el primero da sentido al segundo. Contrariamente a lo que pensaban ciertos solitarios, la renuncia monástica por excelencia es precisamente la guarda de los pensamientos. Porque, como se lee en una colección siríaca de *Apotegmas*, «también los filósofos ayunan y viven en castidad; sólo los monjes vigilan sus pensamientos» [5].

Era preciso insistir una y otra vez en el carácter eminentemente espiritual del ascetismo cristiano. Casiano lo hizo de un modo magistral. Con razón se ha escrito que lo esencial de su mensaje, el punto culminante de su doctrina monástica —dependiente, también en esto, de la de sus maestros de Egipto—, consiste en proclamar la necesidad de ir más allá de la «primera renuncia», de la ascesis meramente exterior, y abrazar la «segunda renuncia», o, como asimismo la llama, la «renuncia del corazón» *(abrenuntiatio cordis)* [6].

Ya sabemos cómo en su primera conferencia, *Sobre el objetivo y el fin del monje*, determina con precisión el lugar que ocupan la renuncia exterior y, en general, el ascetismo corporal en la espiritualidad monástica: el objetivo inmediato *(scopos)* es la «pureza de corazón»; el fin último *(telos)*, el «reino

[3] *Homilías espirituales* 3,3: ed. H. Dörries, p.22-23. Cf. «Macario», *Gran Carta:* ed. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works...* p.241; San Gregorio de Nisa, *De instituto christiano:* ed. W. Jaeger, p.50-53.
[4] *Homilías espirituales* 3,4: H. Dörries, p.24.
[5] Ed. E. A. W. Budge, *The Paradise of the Fathers* t.1 (Londres 1907) n.185.
[6] Cf. A. de Vogüé, *Monachisme et Église...* p.229.

de Dios» o la «vida eterna». Ahora bien, subraya fuertemente Casiano que la pureza de corazón no debe confundirse con la renuncia por la cual el hombre penetra en el estado monástico. Abandonar todas las cosas de este mundo—familia, patria, riquezas, placeres, honores—no es lo mismo que haber alcanzado la perfección, ni mucho menos; es tan sólo ponerse en camino para llegar a ella [7]. Se da el caso de que un monje ha renunciado a grandes fortunas y luego tiene el corazón apegado a objetos tan triviales como un punzón o una aguja; uno puede haber distribuido a los pobres todas sus riquezas, y «seguir tan celoso de un manuscrito, que no sufre que otro lea en él una sola línea o simplemente lo toque» [8]. Tampoco consiste la perfección en la práctica del ascetismo corporal; todos estos «ejercicios» corporales no tienen valor alguno sino en cuanto son medios que conducen a ella. El monje fijará su morada en la soledad, se someterá a la ley del ayuno, perseverará en velas nocturnas, se aplicará al trabajo manual y a la lectura de las Escrituras sólo para llegar a poseer la «pureza de corazón», que no es otra cosa que la caridad [9]. Sólo la «pureza de corazón»—la caridad—cuenta verdaderamente; es lo único que importa para penetrar en la vida eterna. Todo lo demás resulta accesorio y debe tenerse por tal. No significa gran cosa omitir algunas de las prácticas del ascetismo corporal con tal que lo principal permanezca indemne. En cambio, de nada serviría haber cumplido a la perfección todos los ejercicios accesorios si no se obtuviera aquello a lo cual se ordenan: la «pureza de corazón» [10].

Para llegar a la «pureza de corazón» o perfección de la caridad y, a través de ésta, a la vida eterna, al mismo tiempo que se aplica el monje a los ejercicios corporales que hemos analizado en el capítulo anterior, debe realizar en su interior la «segunda renuncia», es decir, combatir y extirpar los vicios del hombre interior. Estos vicios son, en realidad, las únicas posesiones que realmente le pertenecen y, al propio tiempo, las únicas que son radicalmente malas; renunciar a ellas, por lo tanto, es absolutamente necesario [11]. Casiano insiste repetidamente, y bajo diferentes formas, en esta idea capital a lo largo de sus *Instituciones* y de sus *Colaciones:* el ascetismo corporal no tiene valor alguno sino en cuanto favorece y expresa la renuncia interior. ¿Qué utilidad puede tener, en efecto, llevar

[7] Collationes 1,5.
[8] Ibid., 1,6.
[9] Ibid., 1,7-8.
[10] Ibid., 1,7.
[11] Ibid., 3,8-9.

a cabo todas las renuncias visibles, las que constituyen al monje a la vista de todos, si bajo el sayal continúa existiendo un alma mundana y llena de vicios? ¿Cómo es posible llegar a poseer la verdadera perfección, si todo se reduce a puras apariencias externas? Lo único verdaderamente esencial para quien abraza el estado monástico, esto es, un estado que no tiene otra razón de ser que conducir a la perfección cristiana, consiste en abandonar «las costumbres, vicios y afectos antiguos tanto del alma como del cuerpo» [12].

La «milicia cristiana»

Desarraigar los vicios y plantar las virtudes: he aquí, en compendio, todo el trabajo ascético del monje. Pero antes de abordar este tema capital de la espiritualidad del monacato antiguo es preciso subrayar con fuerza un aspecto muy importante de esta espiritualidad; nos referimos a la idea, tantas veces repetida en nuestros textos, según la cual la reforma de las costumbres y la purificación de los vicios no puede llevarse a cabo sin una larga y violenta lucha.

Pasar del estado *carnal* del hombre del mundo al estado *espiritual* del cristiano perfecto, implica necesariamente una guerra, que los ascetas antiguos estaban seguros de desarrollar en un doble frente. Primero, tenían que combatir los hábitos inveterados del hombre viejo y destruir las pasiones desordenadas que, más o menos despiertas, anidan en el fondo del corazón humano. En segundo lugar, debían luchar contra los demonios. Efectivamente, por el pecado original, la humanidad entera se hizo esclava del Tentador por antonomasia, y, aunque Cristo nos rescató de esta funesta esclavitud y cada uno de los cristianos renuncia solemnemente a Satanás al recibir el bautismo, los demonios no cejan de hacer la guerra a Dios ni de hostigar a los hombres decididos a sacudir efectivamente el antiguo yugo. Ya lo decía San Antonio: «Cuando los demonios ven a los cristianos, y muy especialmente a los monjes, esforzarse y progresar, al punto los atacan y tientan, poniéndoles obstáculos para interceptarles el camino» [13]. Ya Orígenes, basándose en una frase de San Pablo, había distinguido dos grandes períodos en el conflicto espiritual: los que todavía andaban lejos de la perfección, luchan contra la carne y la sangre; los perfectos, como Pablo y los efesios, contra los malos espíritus que señorean el mundo [14].

[12] Ibid.,3,6.
[13] *Vita Antonii* 23.
[14] ORÍGENES, *In Iesum Nave* hom.11,4: GCS, *Orígenes* 7 p.364. El texto en que se apoya es Ef 6,12.

Para los antiguos, decir «monacato» era lo mismo que decir *agon*, combate. Hacerse monje, según San Jerónimo, equivale a correr al campo de batalla *(ad proelium festinare)* [15]. San Juan Crisóstomo reconoce: «¡Grande es el combate de los monjes!» [16] A lo largo de toda su obra considera Casiano la vida monástica muy particularmente como una larga lucha espiritual. San Pacomio exhortaba a sus discípulos a llevar hasta el fin «el combate del monacato» [17]. En un sermón latino, probablemente de Fausto de Riez, se dice que los monjes no se retiran del mundo a descansar seguros en el ocio, sino a batirse *(ad pugnam, ad certamen, ad agonem)* [18]. En suma, la idea de lucha domina todo el horizonte del monacato antiguo a partir de la misma *Vida de San Antonio*, en la que resalta con frecuencia y singular vigor.

Cierto que el tema de la «milicia espiritual» remonta a una gran antigüedad [19]. Era frecuente entre los filósofos griegos, especialmente entre los estoicos. Mas, en el Nuevo Testamento, y aun en el Antiguo, tiene un significado distinto. Se trata de una guerra en que Dios—o, más tarde, Cristo—lucha en sus fieles. San Pablo precisa sus elementos y su estrategia. En sus cartas aparece por primera vez la expresión «soldado de Cristo» [20]—destinada a repetirse innumerables veces a lo largo de toda la tradición de la Iglesia—; la vida del cristiano es presentada como una perpetua milicia, y se describe detalladamente la armadura de que debe revestirse [21]. El tema fue enriqueciéndose poco a poco. San Ignacio de Antioquía usa términos militares en su carta a San Policarpo, y Tertuliano, San Cipriano y otros muchos autores de la antigüedad aplican la expresión «soldado de Cristo» especialmente a los mártires y a los confesores. El bautismo fue llamado por entonces el «sacramento de la milicia», y la guerra espiritual que sostenían los fieles era calificada de espectáculo maravilloso a los ojos de Dios y de sus ángeles. Se representaba a la Iglesia como el «campamento de Dios» *(castra Dei)*, y a los herejes y cismáticos como rebeldes y desertores.

En la historia literaria de la «milicia cristiana» merece especial mención el gran Orígenes. Su espiritualidad posee un carácter acentuadamente dramático. Para él, toda la vida del cristiano es un perpetuo combate, que se desarrolla en el ser

[15] *Ep. ad Praesidium*: ed. G. Morin, p.56.
[16] *De sacerdotio* 6,5: MG 48,682.
[17] *Cathéchèse à propos d'un moine rancunier*: CSCO 160,25-26.
[18] *Sermo I ad monachos*: CSEL 21,314.
[19] Para este tema, véase una bibliografía escogida supra, p.6 nota 13.
[20] 2 Tim 2,3.
[21] Ef 6,10-18.

mismo del hombre. El espíritu *(pneuma)* y la carne *(sarx)* se disputan el alma *(psyché)*, sede del libre arbitrio y de la personalidad. Don divino, el espíritu se identifica con la conciencia moral y conduce el alma a la oración y contemplación; mientras que la carne, en sí buena, pero impuesta al alma después de la caída de las esencias intelectuales—Orígenes supone la teoría de la preexistencia de las almas—, es fuente de tentaciones. Pero no se limita a esto el combate espiritual, sino que tiene dimensiones cósmicas. En efecto, además de la carne y el espíritu, se interesan por el alma dos clases de seres muy diferentes: los ángeles y los demonios. Al producirse la caída de las esencias intelectuales a causa del diferente uso de la libertad de que Dios las había dotado, unas apenas se apartaron de Dios, y se convirtieron en ángeles, mientras que otras llevaron la rebelión hasta el extremo, y se convirtieron en demonios y fueron precipitadas en lo profundo del abismo. Entre ambos mundos, el angélico y el diabólico, se hallan las esencias intelectuales que no cayeron más allá de la tierra; se convirtieron en almas y fueron dotadas de un cuerpo humano. Ahora bien, el alma humana puede alcanzar el estado angélico con la ayuda de Dios y de los espíritus buenos, pero también es capaz de seguir a los malos espíritus y precipitarse con ellos en el abismo [22].

Los monjes heredaron el dramatismo de la espiritualidad de Orígenes. Y se apropiaron, naturalmente, la idea de la «milicia espiritual» o «milicia cristiana», que desarrollaron a porfía en todos sus aspectos. Tan suyo se hicieron este tema, que muchas veces las expresiones «militar para Cristo», «milicia espiritual», «milicia de Cristo» o «milicia celeste» equivalen a «vida monástica», y *miles Christi* se convierte en sinónimo de monje, como lo atestigua gran cantidad de textos. Así, por ejemplo, San Agustín habla de los «soldados de Cristo», es decir, los monjes, que «luchan en silencio, no para matar a los hombres, sino para derrotar a los príncipes, potestades y espíritus de maldad, esto es, al diablo y a sus ángeles» [23].

Es tanta la importancia de este tema, que no puede faltar en las poéticas descripciones de la vida monástica que esmaltan las homilías de San Juan Crisóstomo:

> «Nada saben ellos [los monjes] de tristeza. Antes bien, como han clavado en los cielos sus cabañas, así, lejos de las penalidades de la presente vida, han puesto sus reales acampados contra el diablo, a quien hacen la guerra como danzando. He aquí justamente la razón

[22] H. Crouzel, *Origène, précurseur du monachisme:* Théologie... p.27.
[23] *Ep.* 220,11. Otros textos en G. M. Colombás, *El concepto*... p.283-285.

por qué, clavadas allí sus tiendas, han huido de las ciudades, plazas y casas. En efecto, quien tiene que hacer la guerra, no puede morar de asiento en casa...»[24]

Y en otro pasaje:

«Contemplemos... aquellos ejércitos espirituales... No acampan entre lanzas, como nuestros soldados..., ni armados de escudos y corazas. No. Desnudos los veréis de todo eso, y, sin embargo, llevando a cabo hazañas como no son capaces de cumplir los soldados imperiales con sus armas. Y si eres capaz de comprenderlo, ven, dame la mano y vamos los dos a esta guerra y veamos el orden de combate. Porque, sí, también éstos hacen diariamente la guerra, y pasan a cuchillo a sus contrarios, y vencen a todas las concupiscencias que a nosotros nos asedian. Allí las contemplarás derribadas por tierra, sin poder ni respirar. Allí se ve puesta por obra aquella sentencia del Apóstol que dice: 'Los que son de Cristo han crucificado su carne con todas sus pasiones y concupiscencias'. ¡Mira qué muchedumbre de cadáveres tendidos, atravesados por la espada del espíritu!... ¡Mirad cuán espléndida victoria! El trofeo que todos los ejércitos de la tierra reunidos no son capaces de levantar, aquí lo levanta cada uno de los monjes, y derribado está ante ellos cuanto significa desvarío y locura, las palabras descompuestas, los vicios locos y molestos, el orgullo y cuanto de la embriaguez toma sus armas»[25].

La guerra que los monjes deben sostener es, como se ve, una guerra interior, espiritual, «inmaterial»; una «guerra invisible», que, por lo mismo que combate a enemigos que no se dejan ver—las pasiones y los demonios—, es la más ruda y peligrosa de todas las guerras.

Los monjes y los demonios

El Enemigo por antonomasia era Satanás, rodeado de sus falanges de demonios. Los monjes lo sabían muy bien. Dos textos bíblicos resultaban particularmente claros a este respecto. San Pablo afirma categóricamente que «no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires»[26]. Y el Evangelio cuenta muy explícitamente que «Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo»[27]. Por consiguiente, eran los espíritus del mal contra quienes los monjes hacían la guerra, y el desierto, como para Jesús, el campo de batalla preferido[28].

[24] *In Matth.* hom.69,3.
[25] Ibid., 70,3-4.
[26] Ef 6,12.
[27] Mt 4,1.
[28] Para el tema—riquísimo—de las relaciones de los monjes con los demonios, véase sobre todo U. RANKE-HEINEMANN, *Die erste Mönche und die Dämonen:* GuL 29 (1956) 165-170; A. y C. GUILLAUMONT, *Démon* 3; *Dans la plus ancienne littérature monastique:* DS 3

Que el desierto estaba infestado de demonios, no sólo se podía deducir de lo que dice la Escritura, sino también lo sabían los monjes por ciertas creencias profundamente arraigadas en el alma popular. Los espíritus perversos vagaban por los andurriales. En realidad, el desierto era su reino propio, sus dominios. San Antonio, según San Atanasio, explicaba cómo aconteció esto. En tiempos del paganismo—decía—, los demonios eran dueños de todo el mundo; pero, a medida que el cristianismo se iba propagando, ellos tuvieron que replegarse y abandonar una tras otra todas sus posiciones [29]. Satanás mismo se había quejado al anacoreta de que ya no le quedaba ciudad ni aldea donde habitar: sólo los páramos estaban libres de cristianos [30]. Pero he aquí que también éstos empezaban a llenarse de monjes. Los demonios no podían tolerar que los echaran del yermo, y gritaban furiosos a Antonio: «¡Fuera de nuestros dominios! ¿Qué se te ha perdido en el desierto?» [31] Temen que «llene de ascetismo» el último reducto que les queda [32], y si luchan contra él con tanta violencia, es para arrojarle de allí. El lector atento de la *Vida de San Antonio* puede observar, en efecto, que el ermitaño tiene que librar descomunales combates con los demonios cada vez que levanta sus reales para internarse más en la soledad, es decir, cada vez que avanza en la conquista del desierto.

En la creencia de la época, los ídolos no eran más que demonios disfrazados de dioses. De ahí que Egipto, país del desierto y país de innumerables ídolos, se considerara doblemente el reino de los demonios. Estos se sentían en casa en los antiguos templos levantados por los faraones. Las figuras de estos demonios estaban representadas en las tumbas desafectadas que servían de morada a no pocos solitarios. ¿Nos extrañaremos que nuestros monjes se encontraran con ellos? Un día Macario de Alejandría entra en un santuario que había pertenecido a unos magos; al punto, setenta diablos salen a su encuentro y, batiendo las alas como cuervos contra su cabeza, le dicen: «¿Qué quieres, Macario? ¿Por qué vienes a nuestra casa? No puedes quedarte aquí» [33]. En otros países sucedía lo mismo. Cuando los demonios se dan cuenta de que no pueden

(1957) 189-212; A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient* t.1 p.23-39; G. Switek, *Wüstenväter und Dämonen:* GuL 37 (1964) 340-358; J.-C. Guy, *Le combat contre le démon dans le monachisme ancien:* Assemblées du Seigneur 30 (Brujas 1964) 61-71; J. Daniélou, *Les démons de l'air dans la «Vie d'Antoine»:* Antonius Magnus Eremita p.136-140; N. H. Baynes, *St. Antony and the Demons:* Journal of Egyptian Archeology 40 (1954) 7-10. Bibliografía sobre el «demonio del mediodía» en la nota 148 del presente capítulo.

29 *Vita Antonii* 41.
30 Ibid., 13.
31 Ibid., 8.
32 Ibid., 53.
33 *Historia lausiaca* 38.

arrojar a Daniel del templo abandonado donde ha establecido su morada, le aparecen como fantasmas, que, con espadas desenvainadas, le gritan: «¿De dónde vienes? Cédenos el lugar. Hace mucho tiempo que vivimos aquí» [34].

Los monjes, como en general sus contemporáneos, veían demonios en todas partes. Según la tradición popular, los espíritus malignos ocupan toda la atmósfera. Casiano, que no era, por cierto, un hombse rudo e iletrado, lo creía a pie juntillas [35]. De Evagrio Póntico, a quien llama «varón sabio y elocuente», el autor de la *Historia monachorum* cita una sola frase, de una simplicidad desconcertante: «Recomendó a los hermanos que me acompañaban no atracarse de agua, pues decía: Los demonios entran continuamente en los lugares cargados de agua» [36].

A.-J. Festugière ha escrito unas páginas brillantes sobre el monje y los demonios. Intenta, entre otras cosas, imaginar los terrores del hombre antiguo, meterse en su piel. Para aquel ser carente de espíritu crítico, la intervención diabólica era la única explicación de muchísimas cosas: las enfermedades, los ruidos nocturnos... La vieja demonología popular había invadido incluso «la clase medio cultivada» [37]. En este contexto, ¿cómo vamos a reprochar a los monjes antiguos buena parte de su propia demonología, que en realidad no eran más que supersticiones comunes en su tiempo? En cambio, como vamos a ver en seguida, su doctrina sobre los espíritus del mal contiene asimismo elementos mucho más consistentes y válidos, que en vano buscaríamos en otros textos.

Pero antes interesa hacer resaltar aquí el valor casi temerario de nuestros anacoretas al internarse en el desierto. Creían firmemente que los demonios tenían su imperio en la soledad, que habitaban sobre todo en los templos y en las tumbas donde estaban representadas sus imágenes, que les acechaban en todas partes dispuestos a combatirlos. Y, sin embargo, Antonio, y Macario, y Pablo el Simple, y Evagrio Póntico y todos los innumerables anacoretas no se arredraron. No dudaron en establecer su morada entre los demonios. Despreciaron sus ataques. En vez de obstáculo, se diría que la presencia de los espíritus malignos era para ellos un atractivo. Tenían, sin duda, muy presente los solitarios una escena evangélica: Jesús transportado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el

[34] *Vita Danielis* 14.
[35] Cf. *Collationes* 8,12.
[36] *Historia monachorum* 20,15-16.
[37] *Les moines d'Orient* t.1 p.32-33.

diablo [38]. Los textos que nos lo muestran han representado un importante papel en la vida monástica. Los monjes antiguos, especialmente los ermitaños, consideraban con toda verdad la vida espiritual como una guerra invisible, triunfalmente inaugurada por Cristo en la soledad, y se sentían llamados a continuarla con él y como él. Nuestros textos no dejan lugar a dudas sobre este punto. En realidad, como lo ha demostrado K. Heussi, lo que atrajo a tantos monjes al desierto no fue tan sólo el deseo de estar solos o la búsqueda del lugar privilegiado en que Dios suele hablar al corazón del hombre, sino también el propósito de combatir y vencer al demonio en sus propios dominios [39]. Como escribe H. Bell, «un psicólogo moderno reconocería en su combate un forcejeo interior contra la lujuria de la carne y las tentaciones más sutiles del espíritu, pero para ellos y sus admiradores eran sus adversarios visibles y tangibles espíritus del infierno» [40].

Demonología del desierto

Para derrotar con más facilidad a sus temibles adversarios, procuraron los monjes conocer su naturaleza, estudiaron su táctica y se esforzaron en descubrir sus puntos flacos. Tanto en los *Apotegmas de los padres* como en las historias monásticas y las vidas de los monjes ilustres, se hallan multitud de datos acerca de los demonios: su origen, personalidad, poder, organización, etc. Cinco de los seis capítulos en que está dividido el gran discurso que San Atanasio pone en labios de San Antonio, tienen por objeto poner en guardia a los monjes contra las insidias de los demonios, lo que constituye ciertamente una importante contribución a la formación de una doctrina científica sobre éstos. Pero la sistematización especulativa de la materia fue ante todo obra del filósofo del desierto, Evagrio Póntico, y de su discípulo Casiano. Estos son los verdaderos autores de la demonología científica del monacato primitivo, si bien, como de ordinario, tuvieron muy en cuenta no sólo la Escritura y la doctrina de Orígenes, sino también la rica experiencia de los padres del yermo con quienes convivieron. Evagrio trata de los demonios particularmente en sus *Kephálaia gnostica;* Casiano desarrolló y precisó el pensamiento de Evagrio en las colaciones VII y VIII. Los elementos procedentes de supersticiones populares que se integran en estas siste-

[38] Mt 4,1-14; Mc 1,12-13; Lc 4,1-10.
[39] *Der Ursprung...* p.111.
[40] H. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest* (Oxford 1948) p.109-110.

matizaciones poderosas y dignas de admiración no pueden desvirtuarlas [41].

Los demonios—dicen nuestros maestros—no fueron creados como son actualmente. Espíritus superiores, no permanecieron en su primer estado, sino que se rebelaron contra Dios y se apartaron del estado original: la contemplación de las cosas celestiales. Angeles caídos, «no son igualmente feroces y apasionados, ni poseen la misma fuerza y la misma malicia» [42]. Tienen gustos diversos e incluso son hostiles entre sí. Sin embargo, todos coinciden en una cosa: movidos por el odio y la envidia, hacen la guerra a Dios y a los hombres de Dios, y se oponen en cuanto pueden al avance del reino de Cristo. El tiempo y la experiencia han hecho de Satanás un consumado maestro en esta guerra espiritual. «Ya hace casi seis mil años que el demonio está atacando al hombre», había escrito San Cipriano; «ya se sabe por el mismo uso todo género de tentaciones y las artes e insidias de derribar» [43]. Bien lo experimentaban nuestros monjes. En la gran batalla de dimensiones cósmicas en que el demonio está comprometido desde hace tanto tiempo, despliega una táctica rica en recursos. Sus acometidas se distinguen por su variedad. Satanás y sus ángeles caídos forman a veces un verdadero ejército, con sus cuadros de mando y una estricta disciplina militar; otras, prefieren el combate singular, y atacan uno después de otro, empezando siempre por los menos fuertes. Todos ellos, en efecto, tienen su especialización, sea cual fuere su jerarquía. En general, suelen mostrarse ágiles, tenaces, hábiles y astutos. Su humor es cambiante. De vez en cuanto parecen alegres y juguetones; con mucha más frecuencia, pretenden aterrorizar al solitario con amenazas, gritos, aullidos y horribles espectáculos. Adoptan las más diversas formas: a veces, animales; a veces, humanas, híbridas o completamente fantásticas. San Hipacio, por citar un ejemplo entre mil, solía ver muchos demonios; en cierta ocasión se le aparecieron cuatro «en forma de camellos con cuellos y cabezas de serpientes» [44]. Es una forma harto curiosa y seguramente digna de verse. También tomaban el aspecto de leones, leopardos, osos, onagros, áspides, escorpiones, dragones, hipocentauros, bestias humanas con piernas y pies de asno, monstruos de tres cabezas... Con cierta frecuencia se los veía bajo la apariencia de pequeños y nauseabundos negritos. Pero también se disimulaban bajo las formas más normales de mujeres seductoras, clérigos heréticos y dispu-

[41] Para la demonología de Evagrio y Casiano, véase DS 3,196-205 (Evagrio) y 208-210 (Casiano).

[42] *Collationes* 7,20.

[43] *Ad Fortunatum* 2.

[44] *Vita Hypatii* 28.

tadores, piadosos anacoretas. Incluso se disfrazaban de ángeles de luz y aun se hacían pasar por el mismo Cristo. Y esto, claro es, implicaba el mayor peligro.

El arsenal de los demonios se distingue por su abundancia y diversidad. El arma que habitualmente usan son los *logismoi*, los «pensamientos», a veces buenos en sí, pero en general malos y perversos. El demonio no da la cara, se agazapa detrás de los malos impulsos que están dentro del hombre—y aun detrás de los buenos—y se sirve de ellos insidiosamente para perderle. Según nuestros maestros, es ésta su única manera de atacar a los monjes novatos. Así, apenas Antonio ha abandonado el mundo, pretenden hacerle retroceder recordándole los bienes que ha dejado, el cuidado que debe tener de su hermana, sus afectos familiares, los placeres de la vida y la dificultad de la virtud [45]. Como se ve, estos pensamientos no son precisamente malos, y por eso resultan más temibles. Pero se sirven también los demonios de otras tentaciones realmente brutales, como pensamientos de lujuria, particularmente indicados para vencer a los jóvenes. Son los ocho *logismoi* o «vicios capitales», como los llamará Casiano, de los que nos ocuparemos en seguida.

Otras armas importantes en manos de los demonios son las visiones y alucinaciones, que suelen usar cuando fracasan los *logismoi*. El demonio se aparece bajo una de las formas engañosas que hemos mencionado arriba y otras similares. Son las tentaciones más conocidas de los anacoretas y tienen por fin excitar la lujuria, la gula, el miedo, etc. Una tercera categoría está constituida por las formas piadosas o sobrenaturales que a veces adopta el Tentador. Para poder engañar al solitario, los diablos son capaces incluso de sostener conversaciones espirituales, cantar salmos y citar la Escritura.

Otro procedimiento, que no tiene nada de espiritual, debemos mencionar aquí entre las tácticas diabólicas. La literatura monástica primitiva atestigua repetidamente que los demonios pueden golpear despiadadamente al asceta. Una vez, por ejemplo, dieron tan soberana paliza al pobre San Antonio, que al día siguiente le encontraron medio muerto; el anacoreta no volvió en sí sino por la noche, cuando ya se disponían a enterrarlo [46].

Todavía pueden citarse otros modos de tentación que los monjes atribuían al diablo, como los sueños, los recuerdos, sus manipulaciones del cuerpo cuando no podía impresionar el espíritu... Todos ellos tendían a perturbar, desmoralizar,

[45] *Vita Antonii* 5.
[46] Ibid., 8.

abatir a los monjes y, en fin de cuentas, inducirlos a abandonar su propósito. La tentación era casi perpetua. «Considera que pasas entre redes y que te paseas en lo alto de unas murallas elevadas, desde las que la caída no es sin peligro para el que cae», aconsejaba a su discípulo un maestro espiritual [47]. Pero ¿por qué, llevados por el Espíritu, a imitación de Jesús, habían ido los monjes al desierto sino para ser tentados? «Sabéis que nadie es tentado si no ha recibido el Espíritu», recordaba a sus discípulos San Ammonas. «Después de recibir el Espíritu, es entregado a Satanás para ser tentado. ¿Y quién lo entrega sino el Espíritu de Dios? Porque no es posible que Satanás tiente al hombre fiel si Dios no se lo entrega» [48]. Nuestros monjes sabían que la tentación es necesaria y conveniente. El mencionado San Ammonas enuncia una doctrina común cuando escribe que sin tentaciones no hay progreso en la vida espiritual [49]; más aún, según había oído decir a su maestro San Antonio, «sin tentaciones es imposible que el hombre penetre en el reino de los cielos» [50]. Estos pensamientos y otros semejantes animaban al monje a seguir luchando. Sobre todo, le sostenía la convicción de que la tentación puede vencerse siempre, ya que Dios no permite que nadie sea tentado por encima de sus fuerzas. Casiano no hace más que expresar el común sentir cuando escribe que a cada cual tienta un demonio proporcionado a sus fuerzas: a los flacos, un demonio de poca categoría; a los fuertes, otro más robusto [51]. *Amma* Sinclética, por ejemplo, dice lo mismo en menos palabras: «Cuanto más progresan los atletas, se enfrentan con adversarios más fuertes» [52].

De tales premisas se sigue implícitamente que los demonios no pueden obrar como les da la gana. Esta convicción, por lo demás, aparece claramente formulada en otros textos. La Escritura y la observación personal habían enseñado a los monjes que el poder de los demonios estaba lejos de ser tan grande como a veces se creía y ellos mismos proclamaban con infernal orgullo. Los solitarios sabían perfectamente que nada pueden hacer, sino lo que Dios les permite. «Aunque se jacten de ello, no debe creerse que tengan autoridad sobre

[47] *Epist. ad Chilonem* 2.
[48] *Ep.* 13,5: PO 10,610.
[49] *Ep.* 9,1: PO 10,589.
[50] *Ep.* 9,3: PO 10,591. El editor de estos textos, M. Kmoskó, nota que muchos autores de la antigüedad, como Tertuliano, Cirilo de Jerusalén, Casiano, etc., aducen estas palabras como si fueran de la Escritura.
[51] *Collationes* 7,10.
[52] *Apophthegmata, Sinclética* 14.

los hombres»[53]; ni siquiera pueden acercarse a una bestia sin la autorización divina[54].

Como ya tuvimos ocasión de señalar, un sano e incontrastable optimismo atraviesa la literatura del monacato primitivo. La naturaleza humana es buena, recta; está inclinada al bien. Dios creó al hombre de un modo irreprochable. No peca sino el que quiere. El demonio nada puede contra nosotros sin el consentimiento de nuestra propia voluntad[55]. Todo nos *invita a ser optimistas. El demonio no es más que* un tirano impotente, vencido por Jesucristo[56]. Por poco que se les resista, se puede comprobar que todos los espíritus del mal, aun los aparentemente más temibles, son seres despreciables. Ni siquiera les es dado disimular su presencia, que se ve descubierta por indicios infalibles. La fetidez que dejan en todas partes es una de estas señales. Otra, todavía más característica, es la turbación que causan en los corazones sometidos a su acción. Además, su penetración psicológica no pasa de mediocre. No teniendo acceso al secreto de las conciencias—privilegio exclusivo de Dios—, se ven limitados a conjeturar por las manifestaciones exteriores los efectos que sus sugestiones producen en el interior del individuo[57]. Su manera tumultuosa de actuar, las máscaras de que continuamente se sirven, prueban su impotencia y cobardía. Sus armas, aunque múltiples y eficientes, resultan ineficaces ante la menor resistencia de nuestra parte[58]. De ahí que, si un monje sucumbe a sus ataques, por muy digno de compasión que sea, nadie sueñe en excusarle: la culpa es enteramente suya por no haber sido solícito en el uso de los excelentes medios de defensa que tenía a su disposición.

La armadura del monje

«Los que han de ir a la guerra—decía San Jerónimo en una plática a sus monjes—, se preparan antes con cuidado». El soldado «mira si tiene escudo, si tiene espada, si tiene asta, si tiene flechas, si su caballo está en buenas condiciones». Para luchar conviene preparar antes la armadura[59]. Según Filoxeno de Mabbug, era la «armadura espiritual» la única cosa que el monje debía llevar consigo al abandonar el mundo[60].

[53] Evagrio Póntico, *Antirrheticós* 4,66: Frankenberg, p.510.
[54] Ibid., 4,51: p.508.
[55] Tales ideas se encuentran ya en la *Vita Antonii* 42.
[56] Cf. ibid., 10 y 28.
[57] Cf. *Collationes* 7,13.
[58] Cf. ibid., 7,15-16.
[59] *Tractatus in Mc.* 11,15-17: CC 78,495.
[60] *Homilías* 9: SC 44,245.

Muchos son los padres y escritores del monacato primitivo que han descrito, más o menos minuciosamente, la armadura espiritual. Algunos de sus elementos eran conocidos de antiguo. San Pablo hablaba del cinto de la verdad, la coraza de la justicia, el escudo de la fe, el yelmo de la salud, la espada de la palabra de Dios[61]. En otros pasajes del Nuevo Testamento se mencionan estas armas y otras por el estilo: la oración, el ayuno y la sobriedad, la lectura y el uso de la Sagrada Escritura, la invocación del nombre de Jesús[62]. Entre otros Padres de la Iglesia, insiste Orígenes en estas prácticas, así como también en la vigilancia constante y el cultivo de todas las virtudes[63]. Otras armas son, según el mismo Orígenes, el apartamiento de los cuidados y distracciones del mundo, las visiones consoladoras y reconfortantes que el Señor concede a sus atletas, y especialmente el «discernimiento de espíritus»[64]. Los monjes se sirvieron de todas estas armas, y con la experiencia del cotidiano combate, fueron completando su arsenal.

Entre todos los medios que estaban a su disposición para derrotar a los demonios, ninguno seguramente les era tan familiar como la oración. Ya la *Vida de San Antonio* la recomienda encarecidamente, más que de un modo directo, mediante el ejemplo mismo del «padre de los monjes». Los salmos se convertían en sus labios en arma poderosa y en la expresión de su triunfo sobre los enemigos de Dios[65]. Raro es el documento emanado del monacato primitivo que, al tratar del combate espiritual, no mencione con honor el arma de la oración. «Lucha siempre en la oración»: esta consigna del abad de Lérins San Porcario[66] no hacía más que resumir la enseñanza de la tradición tanto oriental como occidental. Que la oración posee una virtud especial para combatir al demonio, lo prueba el esfuerzo que éste ponía para no dejar en paz a los monjes cuando intentaban orar. Tanto es así, que *apa* Agatón aseguraba que no hay ninguna virtud que exija tanto trabajo como la oración, pues cada vez que el hombre intenta orar, sus enemigos tratan de impedirlo, porque saben que es la única defensa contra ellos[67]. Y Evagrio Póntico cuenta

61 Cf. Ef 6,11-18.
62 Oración (Mt 17,21; Mc 9,29). Ayuno y sobriedad (1 Pe 5,8; Mt 24,42-44; 5,49). Sagrada Escritura (Heb 4,12; Lc 3,4ss). Invocación del nombre de Jesús (Mc 9,38; 16,17; Mt 7,22; Lc 9,49, etc.).
63 *Hom. in Num.* 25,4. Cf. también 20,1; 7,6.
64 Cf. M. Marx, *Incessant Prayer*... p.52-56.
65 Cf., por ejemplo, *Vita Antonii* 13.
66 *Monita* 30: ed. A. Wilmart, p.478.
67 *Apophthegmata, Agatón* 9.

cosas terribles acerca de la conducta de los demonios para con el monje que ora[68].

La Biblia constituye, según nuestros maestros, otra arma de gran eficacia en el combate espiritual[69]. Los monjes antiguos pudieron saberlo por la misma Escritura. Grávidas de misterio y múltiples enseñanzas son las tentaciones de Jesús que nos narra el Evangelio. Sin duda, los monjes las meditaron largamente—como asimismo todo el episodio de Cristo en el desierto, su modelo de vida preferido—, y de esta meditación dedujeron dos lecciones que aquí nos interesan particularmente. En primer lugar, pudieron enterarse de que los demonios se sirven incluso de la misma palabra de Dios para atacar a los hombres. Pronto habían de experimentarlo ellos mismos, pues ya San Antonio advertía a sus discípulos que «con frecuencia pretenden citar trozos de la Escritura» con el fin de perderlos[70]. Y lo mismo enseña, por ejemplo, Casiano cuando escribe que «toman las preciosas palabras de las Escrituras» y les atribuyen «un sentido diferente y pernicioso, a fin de ofrecernos, bajo el aspecto engañoso del oro, la imagen del usurpador»[71]. Nada podía, evidentemente, avalar mejor las perversas sugestiones del Enemigo que la referencia explícita a la palabra de Dios.

Mas si los textos bíblicos, dolosamente aducidos, pueden convertirse en arma mortal en manos de los demonios contra los ascetas incautos, el ejemplo de Cristo—y ésta es la segunda lección que los monjes sacaban del episodio evangélico—prueba que podemos y debemos servirnos también nosotros de la Escritura para rebatir al Tentador. Adoctrinados por el mismo Señor, los padres de la vida monástica adoptaron y recomendaron este método defensivo. Aun el simple «rumiar» de textos bíblicos era, para ellos, uno de los medios más eficaces para detener a los malos espíritus[72]. Todos los demonios, por poderosos que sean, sucumben ante la palabra de Dios recitada con fe y aducida con amor. Refiere Casiano una cosa extremadamente curiosa y significativa a este respecto. Su propia experiencia y la de los ancianos le permitían asegurar que en su tiempo los demonios no poseían ya la misma potencia que en tiempos anteriores, cuando todavía eran pocos los monjes que habitaban el desierto; era entonces tan fiera su violencia, que sólo unos pocos anacoretas de virtud pro-

[68] Véase infra p.324-325.
[69] Cf. G. M. Colombás, *La Biblia...*: Yermo 2 (1964) 3-14.
[70] *Vita Antonii* 25.
[71] *Collationes* 1,20.
[72] Cf. *Instituta* 6,1.

bada y edad avanzada se atrevían a soportar la soledad. Y Casiano prosigue:

«Aun en los mismos cenobios donde vivían diez o doce [monjes], sus ataques eran tan atroces y tan frecuentes sus acometidas bajo apariencias visibles, que no se atrevían a dormir todos al mismo tiempo durante la noche, sino que se turnaban de este modo: mientras unos disfrutaban del sueño, otros velaban y se aplicaban a la salmodia, la oración y la lectura [de la Biblia], y cuando la naturaleza les obligaba a tomar reposo, despertaban a los primeros para que montaran la guardia de los que iban a descansar» [73].

Es claro que los monjes antiguos consideraban la Biblia, en general, como arma poderosa siempre a disposición del «soldado de Cristo». Pero, además, la Escritura les proporcionaba—las tentaciones de Jesús eran una prueba de ello—incalculable copia de réplicas concretas que oponer a las sugestiones del Tentador. Así lo entendía, por poner un ejemplo, San Jerónimo ya en su juventud monástica, cuando comunicaba a Rufino, desde el desierto de Calcis, la gran noticia: su común amigo Bonoso había abrazado la vida anacorética en un islote del Adriático, «espantoso por sus ásperos peñascos, desnudas rocas y completa soledad»; y la poderosa imaginación de Jerónimo se figura cómo debe ser la vida del nuevo «luchador», «armado de punta en blanco, como lo ordena el Apóstol»:

«¿Qué enredos crees que no le estará ahora tramando el diablo y qué trampas no le armará? Acaso, acordándose del antiguo embuste, intentará persuadirle que sufre hambre. Pero ya le fue respondido que 'no sólo de pan vive el hombre'. Acaso le ponga delante las riquezas y la gloria; pero se le dirá: 'Los que codician hacerse ricos caen en el cepo de las tentaciones', y: 'Toda mi gloria está en Cristo'. Sacudirá con grave enfermedad los miembros extenuados por el ayuno; pero será repelido con la palabra del Apóstol: 'Cuando me hago débil, soy fuerte', y: 'La fuerza se consuma en la flaqueza'. Le amenazará con la muerte, pero dirá: 'Deseo ser desatado para estar con Cristo'» [74].

Cierto que todo esto es pura imaginación; pero nos revela, sin embargo, cómo concebía Jerónimo el combate espiritual con el demonio y el método que él mismo seguía en su soledad cuando se veía atacado por la tentación. Años más tarde aconsejaba el mismo procedimiento a sus discípulos y discípulas, como puede verse en la célebre carta 22, en que traza a la joven Eustoquia un plan de vida ascética y virginal:

«Si alguna vez sintieres que el hombre exterior suspira por la flor de la mocedad; si después de comer, acostada en tu lecho, te agitare

[73] *Collationes* 7,2.
[74] *Ep.* 3,5.

el dulce cortejo de los torpes deseos, echa mano del escudo de la fe, en que se extinguen los dardos encendidos del diablo. 'Todos los adúlteros tienen corazones como hornaza encendida'. Tú, empero, a quien Cristo ha acompañado en el camino y que has atendido a sus palabras, dirás: '¿No es así que nuestro corazón ardía por el camino cuando Jesús nos declaraba las Escrituras?' Y lo otro del salmo: 'De fuego es tu palabra, y tu siervo la ama'... Repite antes bien constantemente: 'Sobre mi lecho he buscado por las noches al que ama mi alma'» [75].

A lo que parece, la costumbre de replicar al Tentador con un texto bíblico apropiado se había generalizado en el monacato antiguo. Sin embargo, que sepamos, nadie se ocupó de inventariar metódicamente el inmenso arsenal escriturario para facilitar su uso a los «soldados de Cristo» sino Evagrio Póntico, en un tratado conocido por el título de *Antirrheticós*. Se trata de una obrita curiosa [76], en la que recuerda Evagrio expresamente las tentaciones de Jesús, que con toda evidencia le inspiraron:

«Nuestro Señor Jesucristo nos ha transmitido en herencia lo que él mismo hizo cuando fue tentado por Satanás, a fin de que en el instante en que los demonios nos atacaran y nos acribillaran de dardos, nos sirviéramos de la Sagrada Escritura para contradecirles, y de este modo los pensamientos impuros no permanecieran mucho tiempo en nosotros, no esclavizaran a nuestra alma haciéndonos cometer el pecado, no la mancharan y no la sumergieran en la muerte de la culpa» [77].

Evagrio divide el material bíblico por él recogido—487 frases—en ocho secciones, correspondientes a los ocho *logismoi*. La «contradicción» *(antirrhesis, antilogía, increpatio)* tiene, según el filósofo del desierto, una ventaja de orden psicológico: concentra el alma, polariza sus facultades y excita la ira, cuya finalidad legítima y natural consiste, según los espirituales de Oriente, en descargarse sobre los demonios [78].

Otros Padres, como Jerónimo, asceta riguroso y exigente, insistieron sobre todo en el ayuno como arma para vencer a Satán y sus huestes: «Debes empuñar el arma del ayuno» [79]. «Vuestras armas son los ayunos» [80]. En la lucha espiritual se da la paradoja de que cuanto más se debilita el «soldado de Cristo» a fuerza de ayunar, tanto más se robustece y más pre-

[75] *Ep.* 22,17.
[76] Su texto griego original se ha perdido, pero se nos ha conservado una versión siríaca y otra armenia. Edición siríaca con retroversión griega: Frankenberg, p.472-545. Edición armenia: P. B. Sarghisean, *Vida y obras del santo padre Evagrio Póntico en una versión armenia del siglo V, con introducción y notas* (en armenio) (Venecia 1907) p.217-323. La versión latina, debida a Genadio (cf. *De viris inlustribus* 11), se ha perdido.
[77] Frankenberg, p.472-473.
[78] Cf. J. Kirchmeyer, *Écriture sainte et vie spirituelle* 4,4. «Évagre et l'Antirrhétique»: DS 4 col.16.
[79] *Ep.* 130,10.
[80] *Tractatus in Mc* 11,15-17: CC 78,495.

parado está para vencer. San Jerónimo lo asegura categóricamente: «Afirmo que el monje, cuando ayuna, se hace más fuerte con el ayuno, y cuando se debilitan sus rodillas por el ayuno, entonces se robustece en gran manera»[81]. Y también: «Cuando ayunamos, cuando nuestros rostros están pálidos, cuando presentamos un aspecto desagradable, sepamos que entonces parecemos más hermosos a Cristo. Cristo ama a los soldados que ayunan. Nuestra ración y nuestro alimento es el ayuno. ¿Por qué? Porque en el ayuno está la victoria, y en la victoria el triunfo»[82].

El monje disponía de otras muchas armas, como ya hemos apuntado. Incluso se puede decir que todos los adminículos de la vida espiritual, todas las gracias, todas las virtudes, eran parte de su armadura. Tratar en particular de cada una de ellas resultaría excesivamente prolijo. Insistiremos más adelante en dos de extraordinaria importancia: la *diácrisis* de los griegos o «discreción de espíritus» de los latinos, y la manifestación de conciencia, tan recomendada e incluso juzgada de ineludible necesidad por los Padres antiguos. Otras armas consideradas como de infalible eficacia eran la humildad y la mansedumbre. Se cuenta que una vez el diablo se apareció a un monje en forma de ángel y le dijo: «Soy el ángel Gabriel y te he sido enviado». Pero el monje replicó: «Mira si no has sido enviado a otra persona. Yo no soy digno de que se me envíe un ángel». Y el demonio quedó confundido[83].

Los aliados del monje

Poderosas eran las armas de los «soldados de Cristo» que combatían solos en el desierto o en compañía de otros hermanos bajo la regla cenobítica. Contaban también con numerosos e incomparables aliados, que les ayudaban a vencer al enemigo.

Los monjes estaban convencidos de que su constante combatir contra el demonio no tenía por única finalidad la de salvar sus propias almas: sabían que tomaban parte en la guerra cósmica entre Dios y sus huestes, por una parte, y Satán y sus demonios, por otra. Evagrio Póntico presenta una visión grandiosa de esta guerra santa. Toda la creación dotada de intelecto se divide en tres partes: «Una está luchando; otra corre en auxilio de la que lucha; la tercera combate contra la que lucha y le hace violenta guerra. La parte que lucha son los

[81] *Tractatus de ps.* 108: CC 78,217.
[82] Ibid., p.218.
[83] *Verba seniorum* 15,68.

hombres; los auxiliares son los ángeles de Dios; los adversarios, los demonios perversos. Ahora bien, no es a causa de la potencia del enemigo ni a causa de la negligencia de las tropas auxiliares, sino por culpa de la cobardía de los mismos combatientes, por lo que desfallece y languidece en nosotros la contemplación de Dios»[84]. Otra vez, como se ve, asoma en este texto el incoercible optimismo del monacato antiguo: si somos derrotados, es porque queremos; el enemigo no es tan fuerte como parece, y los ángeles de Dios nos ayudan poderosamente.

«El aire está lleno de santos ángeles que luchan por nosotros», escribe también Evagrio[85], haciéndose eco de un tema bíblico y tradicional. En la Biblia, y muy particularmente en el Apocalipsis, vemos a los espíritus celestiales combatir contra Satán y sus huestes en auxilio de los fieles. Las diversas liturgias cristianas hacen resaltar esta idea. Los monjes pensaban lo mismo; pero, además, estaban convencidos de que los ángeles socorren y ayudan muy especialmente a quienes, siendo humanos y todavía viviendo en este mundo, se esfuerzan por llevar «vida angélica». Un día *apa* Moisés se hallaba terriblemente tentado por un demonio impuro y fue a exponer el estado en que se encontraba a otro anacoreta, el santo *apa* Isidoro. Este tomó de la mano a Moisés y le condujo a la azotea de su celda. «Mira a occidente», le dijo. Y Moisés vio una muchedumbre de diablos furiosos y tumultuosos, como si se prepararan para entrar en combate. «Mira a oriente», díjole luego el santo ermitaño. Y Moisés distinguió una gran multitud de ángeles, que formaban un ejército más resplandeciente que el sol. «Los que has visto en occidente —explicó *apa* Isidoro— son los que acometen a los santos; los que has divisado en oriente son los que Dios envía en auxilio de los santos. Reconoce, pues, que el número y la fuerza están de nuestra parte»[86].

Otros autores prefieren una fórmula algo diferente: más que tropas aliadas de los monjes, son los santos ángeles sus compañeros de armas, puesto que abrazar la vida monástica equivale a enrolarse en las mismas legiones angélicas a fin de tomar parte en la guerra contra el imperio de Satán[87]. Pero, al fin y al cabo, para todos nuestros maestros, los espíritus puros que permanecieron fieles en la prueba son los mode-

[84] *Antirrheticós*, praef.: Frankenberg, p.473.
[85] Ibid., Tristeza 27: Frankenberg, p.507.
[86] *Heraclidis Paradisus* 7: ML 74,278. Cf. *Apophthegmata*, *Moisés* 1.
[87] Así, por ejemplo, San Juan Crisóstomo, *In Matth.* hom.8,4: MG 57,87; Pseudo-Basilio, *De renuntiatione saeculi* 2: MG 31,629-632.

los de los monjes en la lucha, sus guías y consoladores, los amigos y servidores de los hombres de Dios. En el terreno de la oración y la contemplación, donde particularmente se desarrolla el combate entre los monjes y los diablos, representan un papel muy relevante: nos sugieren buenos pensamientos, que pacifican nuestra alma [88]; cuando se nos acercan, nos colman de contemplación espiritual [89] y arrojan lejos de nosotros toda acción del adversario [90]. «Has de saber—escribe asimismo Evagrio Póntico—que los santos ángeles nos guían hacia la oración y se mantienen entonces a nuestro lado, contentos y rogando por nosotros. Si somos negligentes y admitimos pensamientos extraños, los irritamos en gran manera, pues, mientras luchan tan esforzadamente por nosotros, no queremos siquiera rogar a Dios por nosotros mismos, sino que menospreciamos sus servicios y abandonamos a Dios, su Señor, para salir al encuentro de los diablos impuros» [91].

No se trata de meras teorías. Los monjes antiguos estaban ciertos de conocer casos indubitables en que los espíritus celestes se mostraron como aliados, protectores, amigos y hermanos suyos. Estaban convencidos de que los ángeles tuvieron un papel importante en los orígenes del monacato. ¿Quién, si no un ángel, enseñó al gran San Antonio—y a la vez a todos los monjes presentes y por venir—cómo distribuir el tiempo entre la oración y el trabajo, y así burlar al demonio de la acedía? ¿Quién, si no un ángel, dictó al gran padre del cenobitismo, San Pacomio, la primera regla monástica de la que tenemos noticia? Los ángeles alegraban a los solitarios con sus visitas, velaban su sueño cuando dormían, cuidaban de ellos con cariño casi maternal. Un anacoreta que fue a visitar a *apa* Juan Colobós, lo halló dormido, y a su lado a un ángel que lo estaba abanicando dulcemente [92].

La ayuda que los ángeles prestaban a los ascetas en la guerra contra el diablo era demasiado valiosa para que no se hiciera el mayor caso de ellos. Los maestros de la vida monástica han insistido en que hay que comportarse de tal manera, que nada ofenda las miradas de los espíritus celestiales. El monje, sobre todo, no debe gloriarse de las victorias alcanzadas como si fueran propias, pues se expone a verse abandonado por ellos [93]; en cambio, si es humilde, puede

[88] EVAGRIO PÓNTICO, *Practicós* 80.
[89] Ibid., 76.
[90] EVAGRIO PÓNTICO, *De oratione* 74.
[91] Ibid., 81.
[92] *Apophthegmata, Juan Colobós* 33.
[93] EVAGRIO PÓNTICO, *Antirrheticós:* Orgullo 7: FRANKENBERG, p.539.

estar seguro de su asistencia, aunque no la perciba sensiblemente [94].

Pero el monje tiene todavía un auxiliar más poderoso y excelso que los mismos ángeles: Jesucristo. Nuestros textos revelan con cierta frecuencia la íntima convicción de que Cristo luchaba por los ascetas del desierto; o mejor, luchaba con ellos y en ellos. Porque si Casiano imagina al Señor presidiendo los combates del asceta como *clementissimus arbitrer atque agonotheta* [95], si anima al luchador la convicción de que Cristo es su general, su rey y su emperador [96], sabe también el monje que está con él, que lucha por él, según aquellas entusiastas palabras de San Jerónimo a los monjes de Belén: «Jesús mismo, nuestro jefe, tiene una espada, y siempre avanza delante de nosotros, y lucha por nosotros, y vence a los adversarios» [97]. En realidad, su triunfo—dice Jerónimo—es nuestro triunfo: *Victoria Domini, triumphus servorum est.* El mismo que en la guerra es nuestro escudo protector, será luego nuestra corona: *quasi scutum protegit, quasi Deus coronat: ipse est scutum nostrum, ipse est corona nostra* [98].

Estas ideas, tantas veces repetidas en nuestros textos, se hallan ya expuestas con notable energía en la *Vida de San Antonio*. Así, en el primer combate que el santo anacoreta tuvo que sostener cuerpo a cuerpo con el diablo, le oponía a éste las palabras del salmo: «El Señor es mi socorro, yo despreciaré a mis enemigos» [99]. Y el biógrafo concluye este episodio de su historia de este modo: «Tal fue la primera victoria de Antonio contra el demonio; pero más bien fue, en Antonio, la victoria del Salvador» [100]. Más adelante, cuando el anacoreta empieza a vivir en la soledad de una tumba abandonada, atraviesa una época de oscuridad y aridez, hasta tener la impresión de que Dios le ha abandonado. Con todo, persevera en la lucha, y al final es premiado con una visión luminosa de Cristo, que le consuela. Entonces, el solitario no puede menos de quejarse a su Señor: «¿Dónde estabas? ¿Por qué no te has aparecido desde el principio para hacer cesar mis dolores?» Y una voz le responde: «Estaba allí, Antonio. Esperaba para verte combatir...» [101]

[94] Ibid., Tristeza 9 y 19: FRANKENBERG, p.505.
[95] *Collationes* 7,20.
[96] Así lo llama, por ejemplo, San Jerónimo (*Tractatus de ps.* 76: CC 78,63 [general]; *Hom. in Matth.* 18,7-9: CC 78,505 [rey y emperador]).
[97] *Tractatus de ps.* 76: CC 78,63.
[98] *Tractatus de ps.* 5: CC 78,18.
[99] Sal 118,7.
[100] *Vita Antonii* 6-7.
[101] Ibid., 10.

El discernimiento de espíritus

Uno de los puntos más importantes, necesarios y, a la vez, difíciles de la estrategia de la «guerra invisible» consiste en el arte de distinguir entre los buenos y malos espíritus, entre los amigos y los enemigos. En efecto, según enseñan nuestros maestros, los demonios, al comprobar la ineficacia de las tentaciones ordinarias y rastreras para hacer caer al monje, suelen transformarse en ángeles de luz, sea presentándosele como tales en sueños y visiones, sea—lo que ocurre con muchísima más frecuencia—inspirándole pensamientos que parecen buenos, pero que en realidad conducen a la perdición. Entiéndase bien. No se trata tan sólo de un discernimiento puramente moral entre el bien y el mal, o entre lo que es bueno o malo en una determinada coyuntura y con relación a determinada persona, sino de un discernimiento espiritual propiamente dicho; de distinguir, entre los pensamientos que nos vienen, los que proceden de Dios y los que, pese a sus apariencias de bondad y santidad, proceden del demonio.

Los monjes no inventaron la *diácrisis* o discernimiento de espíritus, cuya historia remonta muy lejos [102]. A lo que parece, es una doctrina de origen judío; la hallamos en los escritos de Qumrân [103]. En la espiritualidad cristiana primitiva gozó del mayor aprecio. «Ruego que vuestra caridad crezca en conocimiento y en toda discreción—escribe San Pablo—, para que sepáis discernir lo mejor» [104]. La *aísthesis* (discernimiento) aplica la *epígnosis* (ciencia de las cosas divinas) a las circunstancias concretas de la vida cristiana. Más tarde, pero todavía en el siglo II, «Hermas» publica todo un pequeño tratado para distinguir los espíritus según sus efectos en el alma [105]. Orígenes trata largamente del tema, sobre todo en su magna obra *De principiis*. Desarrollando la doctrina del *Pastor*, estableció una serie de reglas para el discernimiento de espíritus. Según él, la *diácrisis* es un carisma propio de los grados más elevados de la vida de perfección, uno de los signos más fehacientes de

[102] Para la diácrisis, véase J. WIDMANN, *Discretio (diákrisis). Zur Bedeutungsgeschichte:* Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 58 (1940) 21-28; I. HAUSHERR, *Direction spirituelle...* p.82-102; G. BARDY, *Discernement des esprits* 2: «Chez les Pères»: DS 3 (1957) 1247-1254; A. CABASSUT, *Discrétion:* DS 3 (1957) 1311-1330; F. MARTY, *Le discernement d'esprits dans le «Peri Archôn» d'Origène:* RAM 34 (1958) 147-164.253-274; F. DINGJAN, *La discrétion dans les Apophthegmes des Pères:* Angelicum 39 (1962) 23-411; ID., *Discretio. Les origines patristiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin:* Van Gorcum's Theologische Bibliotheek 38 (Assen 1967).

[103] Cf. M. VILLER-K. RAHNER, *Aszese...* p.27-28; E. F. SUTCLIFFE, *The Monks...* p.75-76 y 77.

[104] Flp 1,9-10.

[105] *Pastor* 6,2,1-5.

haberse alcanzado la calidad espiritual por la participación del Espíritu Santo.

¿Heredaron los padres del yermo de Orígenes esta doctrina de la *diácrisis*? Lo cierto es que las reglas tradicionales del discernimiento de espíritus se hallan ya en la *Vida de San Antonio*, y más tarde en Diadoco de Fótice y en Juan Casiano, por no citar sino a los autores más eminentes. La *diácrisis*, término que a la vez significa discernimiento y discreción, se convirtió en la verdadera sabiduría del desierto. Era la ciencia que dispensaba al monje de estudiar. Una ciencia tan elevada y sublime, que a su lado palidecía cualquier conocimiento humano. Así, San Nilo alababa al diácono Teodosio porque, no obstante poseer una vasta cultura, se humillaba a «interrogar a los monjes, con frecuencia harto rudos, para recibir de ellos con alegría el viático de la salud del alma» [106]. San Arsenio, que era tal vez el hombre más ilustrado del desierto, hacía lo mismo [107]. La *diácrisis* era el arte por excelencia de toda vida monástica; un arte imprescindible para los solitarios que moraban en el desierto sin otra compañía que la de los espíritus. ¿Cómo podrían sobrevivir sin la ciencia de distinguir entre los que les son propicios y los que los odian a muerte y buscan su perdición? ¡Cuántos solitarios no se desviaron del buen camino y se perdieron miserablemente por ignorar este arte! Casiano conoce algunos casos tristísimos: Herón, al cabo de cincuenta años de heroicas austeridades, se dejó engañar por el demonio, que se le había aparecido bajo el disfraz de ángel de luz, y se arrojó a un pozo; otro anacoreta anónimo se dejó morir de hambre por negarse a comer, a no ser los alimentos que, según esperaba, le iba a servir el mismo Dios; cierto monje deseoso de superar la virtud del patriarca Abrahán, hubiera degollado a su propio hijo si el muchacho no hubiera tenido la fortuna de poder escabullirse; un solitario de Mesopotamia, finalmente, luego de vencer en proezas ascéticas a todos sus colegas, terminó por circuncidarse y pasarse al judaísmo [108]. Las historias monásticas antiguas traen ejemplos no menos lamentables.

San Antonio, con todo, juzgaba que la *diácrisis* es un arte que se puede aprender sin mucho trabajo:

> «Con la gracia divina es fácil conocer la presencia de los buenos y de los malos espíritus. Porque la visión de los santos no trae consigo perturbación. No gritan, ni hablan alto; no levantan la voz, sino que se produce tan plácida y tranquilamente, que causa en el alma gozo,

[106] *Ep.* 3,43.
[107] Cf. infra p.25.
[108] *Collationes* 2,5-8.

> júbilo y alegría. Con ellos está el Señor, que es nuestro gozo, y el poder de Dios. Y los pensamientos del alma permanecen serenos... Pero las incursiones y fantasías de los malos acaecen con ruidos, rumor, sonidos y clamor, como si fuera un tumulto de jóvenes indisciplinados o de ladrones. De donde nace pavor, turbación, confusión de pensamientos, tristeza, odio a los ascetas, acedía, abatimiento de ánimo, recuerdo de la familia, temor a la muerte y, finalmente, deseos impuros, pusilanimidad respecto a la virtud y costumbres desordenadas» [109].

Claro que, en ocasiones parecidas, tenía que ser muy obtuso el asceta para no descubrir de qué clase eran los espíritus que le visitaban. Pero no siempre, ni mucho menos, era tan fácil reconocerlos. Por algo enumera San Pablo la «discreción de espíritus» entre los carismas, al lado de los dones de profecía y de obrar milagros [110]. Según Orígenes, era la *diácrisis* efecto y signo de la especial comunicación del Espíritu Santo que recibían aquellos que habían alcanzado un grado eminente de perfección. Tal era también la opinión más corriente entre los monjes antiguos: el don de saber discernir los espíritus sólo se recibía al término de un largo proceso de purificación y después de haberlo pedido insistentemente. Esta idea se halla ya en la misma *Vita Antonii:* «mucha oración y mucha ascesis son necesarias» para alcanzar la *diácrisis* [111]. Claro que ésta tiene muchos grados, y no siempre hay que considerarla como un carisma; pero sí lo es en su sentido propio. Sólo los auténticos varones espirituales, esto es, los que poseían el Espíritu Santo, recibían con él el auténtico don del discernimiento de espíritus.

Era el caso de San Antonio, del que escribe San Atanasio lleno de admiración:

> «En el ascetismo de Antonio había una cosa grande, y es que, como ya he dicho, poseía el carisma del discernimiento de espíritus y diagnosticaba sus impulsos; no ignoraba el objetivo ni la tendencia de cada uno de ellos. Y no solamente no se convertía en juguete suyo, sino que enseñaba cómo rechazar sus ataques a aquellos a quienes acosaban, explicando las debilidades y engaños de los instigadores» [112].

San Pacomio se distinguió igualmente por este don, como atestiguan abundantemente sus *Vidas*. Otros muchos padres monásticos, hombres auténticamente espirituales, fueron «diacríticos». Algunos, como Antonio, Macario de Egipto, Pacomio, Teodoro, Poimén, etc., al mismo tiempo que «diacríticos», tuvieron fama de «dioráticos», esto es, poseyeron la mística

[109] *Vita Antonii* 35-36.
[110] Cf. 1 Cor 12,10.
[111] *Vita Antonii* 22.
[112] Ibid., 88.

facultad de ver cosas que para el común de los mortales son invisibles. En particular, se les concedió el don de la «perspicacia», esto es, el arte de leer en los corazones, generalmente mucho más raro que el de la discreción de espíritus [113].

La dirección espiritual

A juicio de nuestros maestros, era normal que el monje fiel a su vocación llegara a alcanzar el don de la *diácrisis*. Los que todavía no lo poseían, no tenían más remedio que consultar sus problemas con los ancianos espirituales que ya lo habían recibido. Esto es, tenían necesidad de dirección espiritual [114].

Es bien sabido con qué energía los maestros del monacato primitivo hicieron hincapié en la necesidad de la dirección espiritual, de la apertura de conciencia, o mejor, de la apertura del alma, que es mucho más que la simple confesión de los pecados. En efecto, para orientar al padre espiritual y para que su dirección sea efectiva, no sólo se le deben manifestar las faltas y caídas, sino también—y ante todo—los *logismoi*, esto es, los pensamientos, las inclinaciones, las sugestiones, los impulsos interiores. No hubo doctrina más común entre los monjes antiguos. San Antonio era tan exigente en esta materia, que no dudaba en afirmar que el hermano debe declarar absolutamente todo a su «anciano»; incluso, si fuera posible, cuántos pasos ha dado y cuántas gotas de agua ha bebido [115]. San Basilio no permite que nadie, en el cenobio, tenga escondido «en su fuero interno ningún movimiento del alma»; todos los monjes «deben descubrir los secretos de su corazón a aquellos hermanos que han recibido la misión de cuidar a los enfermos con simpatía y comprensión» [116]. Y esta declaración hay que hacerla cuanto antes mejor. Pues, cuando el *logismós* ha repercutido en un acto externo u obtenido el consentimiento de la voluntad, la manifestación del alma llega demasiado tarde, el pecado que se quería evitar está ya cometido, y lo único que puede hacer el padre espiritual es intentar curar las llagas del alma. No; es preciso atacar al enemigo en cuanto empieza a manifestarse; hay que aplastar la cabeza de la serpiente apenas asoma, matar a los hijos de Babilonia apenas nacidos, extirpar los malos

[113] Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle...* p.97-99.

[114] Para la dirección espiritual en el monacato primitivo, véase I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*: OCA 144 (Roma 1955), estudio reproducido en gran parte en el DS 3 (1957) 1008-1060 (art. *Direction spirituelle)*; G. BARDY, *Direction spirituelle* 3: «En Occident: A. Jusqu'au 11ᵉ siècle»: DS 3 (1957) 1061-1083; J. DANIÉLOU, *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Église*: Christus 7 (1960) 6-21; M. MATTHEI, *Aflicción y consuelo en los Padres del desierto*: SM 5 (1963) 7-25; M. WALOREK, *La dirección espiritual en los monasterios de San Basilio*: Re-Unión 1 (1956) 7-15.

[115] *Apophthegmata, Antonio* 38.

[116] *Regulae fusius tractatae* 26; cf. ibid., 46.

hierbajos antes de que empiecen a echar raíces. Escuchemos, por ejemplo, a Casiano:

> «Se enseña a los que empiezan a no esconder, por falsa vergüenza, ninguno de los pensamientos que les roen el corazón, sino a manifestarlos al anciano espiritual desde su mismo nacimiento y, para juzgarlos, a no fiarse de su opinión personal, sino creer malo o bueno lo que el anciano, después de examinarlo, declarare como tal. De este modo el astuto enemigo ya no puede embaucar al joven aprovechándose de su inexperiencia e ignorancia...» [117]

No sólo es un privilegio, sino un estricto deber, del hombre que se retira a la soledad, el llamar a la puerta de los varones espirituales en busca de dirección. Está escrito: «Pregunta a tu padre y te lo dirá» [118]. Nuestros maestros consideraban este precepto como si se dirigiera particularmente a los monjes. Y no admitían excepción de ninguna clase. Los escritos legados por el monacato primitivo nos permiten comprobar cómo los monjes noveles sometían a la crítica de los ancianos espirituales sus prácticas ascéticas, sus planes, sus intenciones; cómo les confiaban sus caídas, sus tentaciones, las sugerencias de sus pasiones. Incluso a veces, solos o formando pequeños grupos, emprendían largos viajes a pie a fin de consultar sus problemas interiores con los padres más eminentes por su *diácrisis*. ¡Ay de aquellos que rechazaban la dirección espiritual o no eran plenamente sinceros con sus «ancianos»! Se exponían a caer en ilusiones, exageraciones y errores funestos. Ya San Antonio se veía obligado a declarar: «He visto a monjes que, después de muchos años de trabajos, cayeron y llegaron hasta la locura por haber contado con sus propias obras y no haber aceptado el mandamiento de Dios que dice: 'Interroga a tu padre y te lo enseñará'» [119]. Anécdotas históricas o simples apólogos corrían por eremitorios y cenobios, relatos de desastres espirituales y aun temporales acaecidos a monjes que desoyeron este precepto, con el evidente propósito de inculcar en las almas un saludable temor. Así, por ejemplo, cuenta Paladio el caso de un tal Ptolomeo, varón penitentísimo que, «habiéndose hecho extraño a la enseñanza y a la frecuentación de hombres santos», abandonó el camino recto para adoptar finalmente una vida de vagabundo y darse a los placeres de la mesa y al abuso del vino, pues no en balde está escrito: «Los que están faltos de dirección, caen como las hojas» [120]. San Pacomio, por su parte, conocía muchos casos aún más lamen-

[117] *Instituta* 4,9.
[118] Deut 32,7.
[119] *Apophthegmata*, Antonio 37.
[120] *Historia lausiaca* 27.

tables, pues aseguraba que «muchos se infligieron la muerte, uno lanzándose de lo alto de una peña, otro abriéndose el vientre con un cuchillo, y otros de otras maneras»; y concluía: «Porque es un gran pecado no manifestar en seguida el propio mal a quien tiene la ciencia antes de que la enfermedad se haga crónica» [121]. Con razón, pues, dijo Juan Colobós: «Nadie regocija tanto al enemigo como los que no manifiestan sus pensamientos» [122].

La dirección espiritual, que tanto recomendaban los monjes antiguos, se funda, como ya queda apuntado, en el hecho bien comprobado de que la *diácrisis* falta a los jóvenes, a los principiantes y, con frecuencia, a monjes de edad madura y aun a los viejos. Los tales son como ciegos en la vida espiritual; si no los guía alguien que vea bien, normalmente se extravían. Esta es la razón por la cual a los padres de Escete, para citar un ejemplo, no les gustaba que los hermanos vivieran completamente solos. El ermitaño, al menos hasta haber alcanzado un grado eminente de madurez espiritual, necesita de un amigo, un consejero, un apoyo, un consolador; alguien que le corrija y le ayude a seguir adelante por la senda estrecha y áspera de la vida monástica; necesita, en una palabra, de un padre espiritual, tal como lo concebían los antiguos. Por eso, en las lauras de Palestina no se permitía que ningún monje abandonara el cenobio para vivir como *kelliotes*, esto es, en una celda separada, antes de poseer la discreción de espíritus; se consideraba que hasta aquel momento necesitaba de la tutela continuada de un «anciano».

Los *Apotegmas de los padres* nos permiten vislumbrar cómo se realizaba en la práctica esta dirección, puesto que muchos de ellos no son otra cosa que la escueta narración de una consulta hecha a un padre espiritual. Se nos habla simplemente de una visita, de una pregunta y de una respuesta. A lo que parece, aun suponiendo que la narración abrevia, todo transcurría en pocas palabras. La austeridad de la profesión monástica, el temor a hablar inútilmente, y, sin duda, también el deseo de ser claro, de facilitar el recuerdo de la respuesta y hacerla más eficaz, el respeto que imponía un ministerio considerado como de orden superior, todo ayudaba a imponer una gran sobriedad y gravedad. Son realmente impresionantes estas consultas. Y es que, además de las razones a que acabamos de aludir, había una causa superior que excluía toda palabrería, toda chanza, toda superficialidad: la convicción profunda de

[121] *Vita Graeca prima* 96: HALKIN, p.64.
[122] *Apophthegmata, Pimén* 10.

que las palabras de los ancianos eran verdaderamente inspiradas, esto es, que Dios mismo hablaba por su boca. Siendo así las cosas, no se debía discutir con ellos. Los que iban a consultarles, se limitaban a recoger con inmensa reverencia sus palabras como verdaderos oráculos. A lo más, cuando éstos se revestían de formas oscuras y sibilinas, se podía pedir una explicación; pero incluso ésta se daba en estilo conciso. Sólo cuando el padre espiritual prefería responder en forma de apólogo, el discurso se alargaba un poco. Pero nunca se discutía. Si el discípulo se mostraba terco, el anciano espiritual se limitaba a pedir a Dios que tocara su corazón o a excogitar alguna estratagema para hacerle entrar en razón y volver al buen camino.

Vigilancia

Entre los grandes medios con que cuenta el monje para salir vencedor en la «guerra invisible», no se puede dejar de mencionar, al lado de la discreción de espíritus y de la dirección espiritual, la vigilancia o, como decían los antiguos en un lenguaje más técnico, la *nepsis*. En efecto, tanto la dirección espiritual como la *diácrisis* serían perfectamente inútiles si el monje no estuviera siempre alerta, atento a los movimientos del enemigo [123].

Esta vigilancia es tanto más necesaria cuanto más preciosos son los tesoros que hay que guardar y, en consecuencia, mayor la codicia de los ladrones. Es la comparación que usa Besa, sucesor de *apa* Shenute en el régimen del Monasterio Blanco [124].

El término *nepsis* pertenece al vocabulario técnico de la espiritualidad oriental. Es el nombre de acción del verbo neutro *néphein*, que significa el estado de sobriedad, por oposición a *methyein*, que designa el estado de embriaguez. De este primer sentido material pasó a adquirir una acepción más noble: «el estado de una inteligencia dueña de sí misma, prudente, ponderada, por oposición a esa especie de embriaguez mental que despoja al espíritu de su equilibrio, no importa por qué causa: la *manía*» [125]. Tanto los escritores griegos profanos como la Sagrada Escritura conocen este concepto y los vocablos que le sirven de vehículo; pero fue entre los ascetas orientales donde la doctrina de la *nepsis* conoció la fase más gloriosa de su carrera.

Como lo ha demostrado I. Hausherr fundándose en una

[123] Para la *nepsis*, véase I. HAUSHERR, *L'hésychasme...* p.273-285.
[124] *De la vigilancia* 4,2: CSCO 158,2.
[125] I. HAUSHERR, *L'hésychasme...* p.274.

serie de textos primitivos, esta doctrina había tomado forma entre los monjes cristianos desde los primeros tiempos. Así, San Antonio opone la *nepsis* a los ataques de los demonios [126]. San Arsenio declara que es necesaria a todo hombre que no quiere fatigarse en vano [127]. De San Pacomio se nos dice: «Su corazón era tan vigilante como una puerta de bronce contra los ladrones» [128]. Los textos son muy abundantes.

El papel de la *nepsis*, llamada también «atención», «guarda del corazón» y «guarda del espíritu», consiste en dirigir la defensiva, y su especialidad, en vigilar las posibles sorpresas; gracias a ella, el espíritu puede repeler al adversario desde que intenta aproximarse [129]. Cuando Porcario, abad de Lérins, aconsejaba: «Observa siempre la cabeza de la antigua serpiente, esto es, los inicios de los pensamientos» [130], formulaba uno de los principios básicos de la espiritualidad del monacato primitivo. La «cabeza de la serpiente» aparece en otros textos para ilustrar una doctrina constante. Ahora bien, este principio de estrategia espiritual implica, evidentemente, una atención aguda e indeficiente, una vigilancia sin distracciones ni olvidos. Por usar una imagen que Evagrio toma de la Escritura, es preciso montar la guardia en la puerta del corazón y preguntar, como Josué, a cada uno de los pensamientos que se presentan: «¿Eres de los nuestros o de los enemigos?» [131] Y no franquearle la entrada sin estar bien seguros de su identidad.

Consecuentes con esta teoría de arrancar el mal de raíz apenas asome, los maestros del monacato primitivo repitieron mil veces y en todos los tonos la primera consigna de la vida moral: el «conócete a ti mismo» socrático y el «atiende a ti mismo» bíblico y filosófico a la par, sobre el que San Basilio tiene toda una homilía. Y esto desde los principios. En efecto, San Antonio ya recibió del cielo, según la tradición apotegmática, el aviso de dejar de escrutar los juicios de Dios, para fijar su atención en otro tema más provechoso y urgente: «Antonio, ocúpate de ti mismo» [132].

Para conocerse a sí mismos, los monjes de la antigüedad aceptaron y recomendaron una práctica que ya conocían y propalaban filósofos como Platón, Epicteto, Marco Aurelio, Plotino y otros muchos: el examen de conciencia [133]. Tanto

[126] *Vita Antonii* 9.
[127] *Apophthegmata, Arsenio* 33.
[128] *Vita Graeca prima* 18: HALKIN, p.11.
[129] I. HAUSHERR, *L'hésychasme...* p.279.
[130] *Monita* 8: ed. A. WILMART, p.477.
[131] EVAGRIO PÓNTICO, *Antirrheticós:* Orgullo 17: FRANKENBERG, p.539; *Ep.* 11: FRANKENBERG, p.574; cf. Jos 5,13.
[132] *Apophthegmata, Antonio* 2.
[133] Para el examen de conciencia entre los monjes antiguos, véase J.-C. GUY, *Examen de*

el examen general como el particular. Acerca del primero, por curioso que sea, poseemos menos documentación que sobre el segundo. Parece seguro que los monjes practicarían el examen general al menos antes de ir a exponer a sus respectivos padres espirituales el estado de sus almas. Apoyándose en San Pablo: «Examinaos a vosotros mismos», e interpretando estas palabras en sentido moral, San Antonio aconsejaba a sus discípulos: «Que cada uno registre todos los días lo que hace de día y de noche [...]. Tal es la observancia que garantizará no volver a pecar: que cada cual anote por escrito las acciones y movimientos de su alma como si debiera darlos a conocer a los demás; y así lo escrito represente el papel de los ojos de nuestros compañeros» [134]. Pero una doctrina pareja es rara en los escritos del siglo IV. En cambio, los monjes antiguos practicaban generalmente el examen particular, es decir, el esfuerzo metódico por conocer y combatir los vicios uno a uno, atacando siempre a los más dominantes. He aquí, a guisa de ejemplo, lo que aconsejaba a sus discípulos el autor de la *Epistula ad Chilonem:*

> «No te dirijas en seguida hacia la cumbre de la ascesis... Vale más progresar lentamente. Suprime, pues, los placeres de la vida haciendo desaparecer de ti toda costumbre [de ellos], no sea que, si excitas de golpe todos los placeres de una vez, no te atraigas algún día una muchedumbre de tentaciones. Cuando hayas superado esforzadamente el ataque de un placer, prepárate a la guerra contra otro placer, y de esta manera vencerás, en tiempo oportuno, todos los placeres» [135].

El gran doctor de lo que nosotros llamamos «examen particular» es Casiano. Insiste Casiano en este punto a través de toda su voluminosa obra de espiritualidad monástica. Conoce prácticamente todos sus elementos y los integra en el combate ascético, aunque no parece, por los testimonios que poseemos, que ni él ni nadie en la antigüedad monástica lo hubiera organizado en un método coherente. Casiano tuvo, con todo, una influencia decisiva en la tradición subsiguiente, que ya no dirá nada nuevo sobre esta importante materia.

conscience 3: «Chez les Pères de l'Église»: DS 4 (1961) 1801-1807; A. LIULIMA y A. DERVILLE, Examen particulier 2: «Histoire», 1.º «Âge patristique»: ibid., 1841-1842.

[134] *Vita Antonii* 55.

[135] *Ep. ad Chilonem* 2: ed. Y. COURTONNE, t.1 p.101.

La técnica de los «logismoi»

«Todo el combate del hombre tiene lugar en los *logismoi*», dice literalmente «Macario» [136]. Y por su boca habla toda la tradición espiritual cristiana, empezando por el Evangelio. En efecto, Orígenes había tomado del evangelio de San Mateo [137] su rotunda afirmación: «La fuente y el principio de todo pecado son los malos *logismoi*» [138].

Los *logismoi*, esto es, los «pensamientos», los «impulsos», las «pasiones», los «vicios»—tales son las principales acepciones que puede revestir este término, que tantas veces aparece en la literatura monástica antigua—, constituyen, como se ve, una hueste al mismo tiempo doméstica y enemiga, con la que el monje debe luchar a brazo partido. Ahora bien, el combate espiritual requiere una estrategia, un arte. Nuestros maestros no advierten que no hay que entrar en liza a tontas y a locas, sino «con conciencia». Hemos de conocer bien al adversario y su arte de guerrear, cómo poder defendernos de sus acometidas, cuáles son sus puntos flacos por los que hay que atacarle para vencerle. Dada su importancia, los *logismoi* ocuparon, más que cualquier otra cosa, a los monjes antiguos, muy particularmente a los «psicólogos del desierto», como Evagrio Póntico, Macario y Casiano, por no citar sino a los principales. Aunque se deba advertir a continuación, sin ningún propósito de restarles méritos, que Evagrio y los otros grandes escritores espirituales del monacato antiguo vivieron entre otros muchos psicólogos que no escribieron, pero que con sus luces y experiencias colaboraron en gran manera en sistematizaciones llevadas a cabo por los monjes doctos.

Hablar de monjes psicólogos o de los psicólogos del desierto—lo ha notado I. Hausherr con razón—no es ningún anacronismo ni exageración. Basta abrir sus obras para darse cuenta en seguida de que, pese al poco aprecio que sentían por la «ciencia simple»—adquirida y puramente humana—, nuestros maestros cultivaron la psicología experimental y aun el psicoanálisis, no considerándolos, claro es, como un fin, sino como meros auxiliares de la discreción de espíritus. Para

[136] *Hom.* 6,3: ed. H. Dörries, p.66. Para la teoría de los ocho *logismoi*, puede verse I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*: OCP 30 (1930) 164-175; A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge, exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht*: Neutestamentliche Abhandlungen 16,4-5 (Münster 1936); Id., *Woher stamt das Schema der Hauptsünden?*: Theologische Quartalschrift 122 (1941) 217-237; M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (Michigan 1952); M. Olphe-Galliard, *Cassien*... col.236-243; J.-C. Guy, *Jean Cassien*... p.38-41; A. Guillaumont, en la introducción a *Evagre le Pontique: Traité pratique ou le moine* t.1: SC 170,63-93.

[137] Mt 15,18-20.

[138] *Expositio in ps.* 20,11: MG 27,129. Véase también: *In librum Iesu Nave* 5,2: GCS, *Origenes* 7 p.316.

ellos como para todos los monjes en general, la *diácrisis* era, en sus grados superiores, un carisma, un don de Dios; pero no por eso se sentían dispensados de servirse, en el combate espiritual, de las facultades y recursos naturales, y se entregaron con minucioso interés al estudio, la disección del misterioso corazón humano. Para ello, hay que reconocerlo, estaban excepcionalmente bien situados, ya que les rodeaban—lo acabamos de apuntar—numerosos hombres interesados en conocerse a sí mismo; y no es de admirar que hicieran notables progresos en sus análisis. Así, estos psicólogos del desierto conocen perfectamente lo que nosotros llamamos el subconsciente, como lo demuestra, por ejemplo, esta frase atribuida a Evagrio: «Muchas pasiones están escondidas en nuestra alma y escapan a la atención; cuando sobreviene la tentación, las pone de manifiesto» [139]. Enseñan también que, al aflorar a la superficie de la conciencia una sugestión, hay que descomponerla en sus diversos elementos, en orden a no perder la cabeza viendo el mal en donde no existe. Distinguen las zonas psíquicas: humana o animal, racional o afectiva. Recomiendan que se examine si la causa de una determinada reacción psíquica es de orden físico y externo, o de orden moral e interno. Bastaría expresar en términos de la moderna psicología estas y otras observaciones parecidas de los maestros del monacato primitivo, para que parecieran dignas de la mayor atención. De este modo, a base de análisis y síntesis, de *diácrisis* y psicología experimental, los psicólogos del desierto llegaron a poseer un profundo conocimiento de la persona humana [140].

Tal vez el éxito más admirable y definitivo de su estudio lo obtuvieron en este campo de los oscuros impulsos y tendencias del alma, a través de los cuales se insinúa el pecado, que ellos designaban comúnmente por el término *logismoi*, o *cogitationes*. Es cierto que anteriormente, en particular con el gran Orígenes, había progresado bastante la investigación de las pasiones; con todo, fueron los escritores monásticos de la antigüedad los que nos dieron una «técnica de los *logismoi*» [141], clasificándolos, determinando sus orígenes y características, excogitando el método más apto para combatirlos.

El principal mérito corresponde a Evagrio Póntico; Casiano y los otros tratadistas se limitan casi a seguir sus huellas. Con admirable penetración psicológica, llegó Evagrio a esta conclusión: los centenares de «sugestiones» que conoce y enu-

139 *Kephálaia gnosticá* 6,52: Frankenberg, p.393.
140 Cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle*... p.93-95.
141 Tomo la expresión del anónimo *Diálogo de los ancianos sobre los pensamientos* 23: ed. J.-C. Guy, *Un dialogue*... p.180.

mera se reducen, en fin de cuentas, a los ocho célebres *logismoi* [142], que Casiano llamará los «ocho vicios principales» o «capitales» [143]. He aquí su enumeración según Evagrio:

> «Ocho son en total los pensamientos genéricos que comprenden todos los pensamientos: el primero es el de glotonería *(gastrimargía)*; después viene el de la fornicación *(porneía)*; el tercero es el de la avaricia *(phylargyría)*; el cuarto, el de la tristeza *(lypé)*; el quinto, el de la cólera *(orgé)*; el sexto, el de la acedía *(akedía)*; el séptimo, el de la vanagloria *(kenodoxía)*; el octavo, el del orgullo *(hyperephanía)*» [144].

Al mencionar en primer lugar las pasiones más corporales, Evagrio Póntico reconocía el origen somático de los dos vicios de la glotonería y la lujuria, que no son más que desviaciones de los dos instintos primordiales de la conservación de la persona y la conservación de la especie. Notemos además que, si bien no lo diga explícitamente, reparte de hecho sus ocho *logismoi* según los dos grandes principios de las pasiones: los tres primeros pertenecen al apetito concupiscible *(epithymía)*, y los cinco últimos, al apetito irascible *(thymós)*.

Casiano, por su parte, en una primera distinción agrupa los ocho vicios capitales teniendo en cuenta su modo de eficacia, resultando que unos tienen necesidad de la participación del cuerpo para desarrollarse, mientras que otros reciben su impulso de una causa exterior o interior. De esto se sigue que los diferentes vicios reclaman distinta terapéutica. Sería, en efecto, grave error aplicar a los vicios carnales remedios puramente espirituales. Para domeñar la lujuria, por ejemplo, hay que echar mano de prácticas del ascetismo corporal, especialmente de ayunos y velas nocturnas.

Otra distinción verdaderamente interesante es la que agrupa los vicios según su mutua afinidad y dependencia. De este modo, se dividen en dos categorías, formando la primera los seis primeros, y la segunda, los dos últimos. «La glotonería, la lujuria, la avaricia, la cólera, la tristeza y la acedía están ligadas entre sí por una suerte de parentesco», forman una especie de cadena, «de manera que la exuberancia del [vicio] anterior se convierte en principio del siguiente». Así, el desbordamiento de la glotonería produce naturalmente la lujuria; la lujuria, la

[142] Evagrio Póntico trata especialmente de los ocho logismoi en su *Antirrheticós* (Frankenberg, p.472-545), obra compuesta de ocho partes, cada una de las cuales se ocupa de uno de los ocho pensamientos, así como también en el tratado *De octo spiritibus malitiae* (MG 79, 1145-1164) y en el *Practicós*, capítulos 6-33, en la nueva edición de A. y C. Guillaumont (SC 170-171, París 1971). Para las fuentes de la doctrina evagriana de los ocho *logismoi*, véase sobre todo la introducción de A. Guillaumont a su edición del *Practicós* (t.1 p.69-84).

[143] Casiano se ocupa de la naturaleza de cada uno de sus ocho vicios capitales en los libros V-XI de las *Instituciones* y en la V de sus *Collationes*.

[144] *Practicós* 6: SC 171,506-508.

avaricia; la avaricia, la cólera, y así sucesivamente. Lo mismo sucede con la vanagloria y el orgullo: el exceso de la primera enciende la llama del segundo. De esta concatenación de los *logismoi* se sigue una consecuencia práctica: conviene emplear contra todos ellos una misma táctica, que consiste en empezar por el precedente la lucha contra el siguiente [145]. Es un método lógico y eficaz.

Los *logismoi* o vicios capitales constituyen, como ya queda dicho, las armas que de ordinario usan los demonios para atacar a los solitarios. Con el propósito de hacerlos caer en el pecado de glotonería, les hacen creer que se pondrán irremisiblemente enfermos si prosiguen ayunando; para hacerlos caer en el vicio del orgullo, procuran persuadirlos de que, si progresan en la virtud, es gracias a su solo esfuerzo, etc. Tras los *logismoi* están, pues, los demonios. De ahí a pensar que cada vicio tiene su propio demonio había sólo un paso, y los monjes lo dieron. Por lo demás, no inventaban nada nuevo. Esta doctrina es muy antigua; tal vez procede del judaísmo y, ciertamente, se halla en documentos judeo-cristianos [146]. De todos modos, Evagrio Póntico habla del «demonio de la gula», del «demonio de la lujuria», del «demonio de la avaricia», etc.; raras veces sustituye el vocablo «demonio» por «espíritu». Casiano, por el contrario, prefiere hablar de espíritus, no de demonios. Esta especialización confiere una personalidad a cada uno de los vicios. Así, unos son «pesados» y otros «ligeros», unos «asiduos» y otros «rápidos». Es de suma importancia que el monje sepa distinguirlos bien y conozca el orden en que se suceden unos a otros cuando atacan. En efecto, no todos acometen al mismo tiempo, sino sucesivamente y siguiendo un orden riguroso. Los recién llegados siempre son peores que los que les precedieron. De este modo, como se ve, la lucha contra los ocho *logismoi* se convierte en un combate contra los espíritus o demonios que los gobiernan y, en cierto modo, encarnan.

Los «demonios» de los monjes antiguos no atenúan la profundidad de sus ideas psicológicas, antes bien las acentúan. En efecto, tras los elementos psíquicos, aun tras los imponderables, existe una serie de fuerzas oscuras y terribles a través de las cuales se insinúa el pecado. No es, pues, de maravillar que creyeran que un demonio especializado estuviera al frente de cada uno de los vicios. El demonio es siempre el Enemigo por antonomasia. Por otra parte, no era para ellos, en modo

145 *Collationes* 5,10. Como sin duda se habrá notado, invierte Casiano el orden de la tristeza y la cólera respecto a la enumeración de Evagrio.

146 Cf. J. Daniélou, *Démons*: DS 4,169-170.

alguno, un *daemon ex machina* cuyas intervenciones les eximían de reflexionar e investigar. Lejos de ellos, espiaron y descubrieron sus procedimientos, sus afinidades, sus incompatibilidades, sus interferencias. Construyeron, en una palabra—lo hemos visto—, una verdadera ciencia teológico-psicológica de los ocho *logismoi*, que ha llegado a ser clásica en la moral y la espiritualidad cristianas [147].

El «demonio del mediodía»

Sería demasiado prolijo exponer aquí la técnica de cada uno de los *logismoi* según la enseñan nuestros maestros. Sin embargo, a guisa de ejemplo, será útil detenernos un momento en la maravillosa descripción de la acedía [148], que tantos estragos causaba en los desiertos antiguos. No es un ejemplo escogido al azar: «Entre los ocho vicios, aquel a propósito del cual se manifiesta, puede decirse, plenamente la originalidad de Evagrio, es el sexto de la lista, la acedía, la tentación por excelencia del solitario» [149].

El filósofo del desierto describe el demonio de la acedía con una finura sorprendente. Es el más pesado de los demonios. Asalta al monje a mitad de la jornada—de ahí su sobrenombre de «demonio del mediodía»—, llena al solitario de inquietud, de tedio. Le inspira aversión del lugar en donde habita, de su mismo estado de vida, del trabajo manual. Le hace pensar que los hermanos no tienen caridad, que nadie es capaz de consolarle, y, como consecuencia, le hace suspirar por otros lugares donde la vida es seguramente más soportable y podría ejercer un oficio menos penoso. Le recuerda sus parientes, su existencia anterior. Le representa lo larga que es la vida, lo penosas que resultan las fatigas del ascetismo. En fin, hace todo lo posible para que el monje «abandone su celda y huya del estadio» [150].

Esta sobria descripción evagriana, hecha con precisión de

[147] Los ocho *logismoi* de la tradición monástica—ya queda apuntado—constituyen la fuente y origen de la teoría de los siete «pecados capitales» que San Gregorio Magno legó a Occidente. Sin embargo, existen entre ambas doctrinas una diferencia importante que conviene señalar. Los monjes antiguos hablan de «malos pensamientos», de «vicios», de «demonios» o «espíritus» tentadores, pero no de «pecados capitales». Esto se explica porque su punto de vista es el del maestro espiritual que pone en guardia a sus discípulos contra las asechanzas del enemigo y las desviadas tendencias de la naturaleza caída, no el del moralista que establece el catálogo de pecados y los juzga. Otra variante importante es que el catálogo occidental sustituye los *logismoi* de «tristeza» y «acedía» por el pecado de pereza.

[148] Para la acedía o «demonio del mediodía» puede verse P. DE LABRIOLLE, *Le démon du midi*: Archivum Latinitatis Medii Aevi 9 (1934) 46-54; G. BARDY, *Acedia*: DS 1,166-169; LAMPE, p.61-62 *(akedía)*; S. WENZEL, *Akedía. Additions to Lampe's Patristic Greek Lexikon*: VC 17 (1963) 173-176; R. ARBESMANN, «*The Demonium Meridianum*» *and Greek and Latin Exegesis*: Traditio 14 (1958) 17-31.

[149] A. Guillaumont en la introducción a *Evagre le Pontique; Traité pratique*... t.1 p.84.

[150] *Practicós* 12

psicólogo, se convierte, bajo la pluma de Casiano, en una pequeña obra de arte, o, si se quiere, en un verdadero cuadro clínico, según la apreciación de Pierre de Labriolle [151]. La *acedía*, la *anxietas* o *taedium cordis*, halla en estas páginas un diagnóstico insuperable:

«Una vez esta pasión se ha apoderado del corazón del monje, al punto le causan horror y enfado el lugar y la misma celda donde vive. No muestra más que desdén y desprecio para con los hermanos, tanto los que viven con él como los que viven a distancia, tildándolos de negligentes y poco espirituales. Todo el trabajo que debe hacer en el recinto de su celda, cúmplelo con desidia y flojedad. Es incapaz de permanecer en ella y aplicarse a la lectura.

Se queja constantemente de que no aprovecha en la virtud estando tanto tiempo en la celda; suspira, murmura y se duele, diciendo que, mientras viva en compañía de tales monjes, no sacará fruto alguno. Se tiene por persona de consideración, que podría gobernar a otros y aprovechar a muchas almas, y no le ha sido posible todavía formar a nadie o ganarlo para sí con su doctrina.

Alaba en demasía a los monasterios distantes o que están en parajes lejanos. Dice que esos lugares ofrecen mayores ventajas para el progreso espiritual e inclusive son más idóneos para la salud... No queda, pues, otro remedio que salir cuanto antes e irse a otra parte.

Pero no está en esto todo; sigue aún un cortejo de desgracias e inquietudes. Ha llegado, por ejemplo, la hora quinta, la hora sexta del día. La pereza suscita en todos sus miembros una laxitud inmensa, acompañada de un hambre terrible. Tanto es así, que le parece que está extenuado, rendido, cual si hubiera realizado un largo camino o un trabajo ímprobo, o como si hubiera ayunado dos o tres días consecutivos. Ansioso, dirige la mirada en todas direcciones, y comprueba desmoralizado que no se divisa un solo hermano en el horizonte. Nadie viene a verle. Y suspira despechado. Sale, entra, deambula por una y otra parte, mira una vez más el tiempo que hace y el correr del sol. Se impacienta al ver lo despacio que va éste hacia el ocaso. La confusión se cierne sobre su espíritu, y diríase envuelto en una calígine tenebrosa. Se siente vacío, carente de toda vida espiritual. En tal situación, ante este asalto formidable, no ve otro remedio que esta disyuntiva: o hacer una visita a un hermano o consolarse a sí mismo conciliando el sueño.

Añádase a esto que la misma dolencia le sugiere, so color de necesidades aparentes o de cortesía, visitar a ciertos hermanos enfermos. No importa que vivan lejos; cuanto más, mejor. Esa misma enfermedad le dicta ciertos deberes de piedad y religión. Así, pongo por caso, se cree en la obligación de favorecer y proteger a sus familiares y parientes... Existe tal mujer piadosa consagrada a Dios, desprovista de la ayuda y socorro de sus padres; ni que decir tiene que es de su incumbencia ir a visitarla...» [152]

Valía la pena releer estas páginas admirables, que tienen la precisión de un objetivo fotográfico. Pero no podemos seguir

[151] *Le démon du midi* p.53.
[152] *Instituta* 10,1-3.

a Casiano más lejos en su larga exposición de la acedía, ni citaremos a otros autores monásticos, como Diadoco de Fótice y Nilo de Ancira, que también la han descrito, aunque con menos originalidad y detalle [153]. Hoy, gracias, sobre todo, al *Lexikon* de Lampe y a los complementos relativos a este punto preciso que han aportado S. Wenzel y A. Guillaumont, podemos hacernos una idea bastante completa de este *logismós*, sus características, sus efectos y su terapéutica, según los Padres de lengua griega.

No existe un término español que traduzca toda la riqueza de matices contenidos en el vocablo *akedía* en el sentido que le dan Evagrio y los otros autores monásticos de la antigüedad, y que son, a la vez, aburrimiento, torpor, pereza, disgusto, desaliento, ansiedad, tristeza, etc. Es un estado de ánimo *sui generis*, complejo, ligado al estado de vida anacorético. Tal vez pueda definirse, como hace San Nilo de Ancira, por *atonía psychés* (flojedad del alma) [154] o de otros modos parecidos. Según nuestros autores, esta tentación ataca especialmente a los ermitaños, en particular, aunque no exclusivamente, en los principios de la vida ascética. Entre sus causas naturales se enumeran la tristeza, la gandulería, la locuacidad, los malos pensamientos, el agotamiento del alma por la batalla espiritual; su causa preternatural es un demonio particular, activísimo al mediodía, sugerido por el salmo 90,6. Sus efectos son múltiples, y algunos irremediables. La acedía hace que los monjes abandonen la celda sin necesidad; excita las pasiones; es contraria a la oración, so pretexto de que es preciso ocuparse en buenas obras; fomenta la ociosidad y el sueño; hace aborrecer el lugar donde se vive, a los hermanos con quienes se convive, la forma de vida, el trabajo que se realiza; mueve el falso celo, el deseo de emprender prácticas ascéticas que están por encima de las propias fuerzas, como ayunos excesivos o establecer la morada en un lugar demasiado remoto; llega a causar la muerte espiritual. Casiano—un oriental que escribía en latín—está de acuerdo: dice que la acedía es madre de la ociosidad, la somnolencia, el mal humor, la inquietud, el vagabundeo, la inestabilidad del espíritu y del cuerpo, la charlatanería y la curiosidad. Como remedios para curarla citan nuestros autores la oración, la meditación y recitación de pasajes de la Sagrada Escritura, el trabajo manual, el recuerdo de la muerte, la paciencia, la esperanza, la vida de comunidad, la perseverancia

[153] DIADOCO DE FÓTICE, *Capita centum de perfectione spirituali* 58: SC 5 bis.118; SAN NILO DE ANCIRA, *De octo spiritibus malitiae* 13: MG 79,1159.
[154] *De octo spiritibus malitiae* 13.

en la celda, la compunción, el conocimiento de la naturaleza de esta tentación.

En cuanto a la identificación del demonio de la acedía con el «demonio del mediodía»—*daimónion mesembrinón, daemonium meridianum*—del salmo 90,6, parece que tuvo origen entre los solitarios de Egipto. El primer testimonio escrito que conocemos es el de Evagrio Póntico: «Dicen que el demonio del mediodía es el de la acedía» [155]. Paralelamente, Casiano atribuye la identificación a «algunos ancianos» [156]. Ahora bien, Evagrio escribía en un desierto de Egipto y Casiano habla de los monjes egipcios. Posiblemente se trata de una exégesis corriente entre los monjes origenistas que se agrupaban en torno al propio Evagrio Póntico.

Las virtudes

Luchar contra vicios y demonios es sólo una parte del combate espiritual. No basta seguir las reglas de la estrategia defensiva. La ascesis del monje, como toda ascesis cristiana, es una ascesis de conquista. «Guardarse de la fétida suciedad de las faltas graves, que el Señor abomina, no es suficiente si no se adquiere, por la pureza de corazón y la perfección de la caridad enseñada por el Apóstol, el buen olor de las virtudes, que hace sus delicias» [157]. La adquisición y la práctica de las virtudes es uno de los elementos esenciales de la perfección monástica. Por ellas el hombre es restaurado en su condición primitiva, original, y dispuesto para la gloria eterna del cielo [158].

Claro que vencer perfectamente la *epithymía* (apetito concupiscible) con su triple hueste, formada por la glotonería, la fornicación y la avaricia, o amor al dinero, equivale a adquirir la *sophrosyne* (término cuyo contenido desborda el de nuestra «castidad»); y domeñar las pasiones del *thymós* (apetito irascible), esto es, la tristeza, la acedía, la ira, la vanagloria y el orgullo, conduce automáticamente a la posesión de la *praotes*, es decir, la dulzura o mansedumbre, que los antiguos conce-

155 *Selecta in psalmos* (bajo el nombre de Orígenes) 9,6: MG 12,1552.
156 *Instituta* 10,1.
157 *Collationes* 20,12.
158 Para el pensamiento de los monjes antiguos sobre la virtud y las virtudes, puede consultarse E. G. KONSTANTINOU, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der antik-philosophischen und jüdisch-christlichen Tradition* (Wurzburgo 1966); M. OLPHE-GALLIARD, *Cassien*... col.253-256; W. JAEGER, *Two Rediscovered Works*... p.128-129 y 209-211. Me he servido también para la humildad de K. HEUSSI, *Der Ursprung*... p.233-239; O. SCHAFFNER, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus' Lehre von der Humilitas* (Wurzburgo 1959); R. L. OTTLEY, *Humility*, en J. HASTINGS, *Enciclopaedia of Religion and Ethics* t.6 (1913) p.870-872; A. DIHLE, *Demut*: RAC 3 (1957) 735-778; R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité*: Bibliothèque thomiste 28 (París 1951); E. DEKKERS, «*De humilitate*». *Een bijdrage tot de geschiedenis van het begrip «humilitas»*: *Horae monasticae* (Tielt 1947) p.67-80. Para la obediencia: H. BACHT, *La loi*... p.16-25

bían como la culminación de la lucha espiritual. Pero también lo contrario es cierto y, con seguridad, más recomendable a los ojos de los monjes antiguos. Excelente medio de combatir un vicio es ejercitarse en la virtud contraria hasta adquirirla por completo. En realidad, el famoso método ignaciano del *agere contra* era conocido y recomendado por los primeros maestros del monacato. Así, por ejemplo, lo enseña Filoxeno de Mabbug en una lista de pasiones que complican enormemente la clásica sobriedad de los ocho *logismoi* evagrianos, pero que es también muy reveladora del fuerte espíritu de contradicción a las tendencias pecaminosas o juzgadas simplemente como contrarias a la vida ascética, que, según nuestros maestros, debían animar a los atletas del desierto:

> «Preparemos contra cada una de las pasiones el remedio que le es contrario: contra la duda, la fe; contra el error, la verdad; contra la sospecha, la certidumbre; contra la doblez, la simplicidad; contra el engaño, la sinceridad; contra la opacidad, la nitidez; contra la dureza, la dulzura; contra la crueldad, la benignidad; contra el deseo corporal, el deseo espiritual; contra el placer, el sufrimiento; contra la alegría del mundo, la alegría de Cristo; contra las canciones profanas, los cánticos espirituales; contra los chistes, los gemidos y el llanto; contra la intemperancia, el ayuno; contra las bebidas embriagadoras, la sed de discreción; contra el ocio, el trabajo; contra las delicias, la austeridad; contra el placer carnal, el placer de los pensamientos espirituales...» [159]

Los escritores monásticos de la antigüedad tratan largamente de las virtudes, que constituyen, según su manera de considerar la vida espiritual, la parte positiva de la «ciencia práctica». Las analizaron concienzudamente, las clasificaron, estudiaron los medios más conducentes a su adquisición.

Como entre los escritores cristianos en general, también entre ellos tuvo común aceptación la teoría platónica y estoica de la unicidad de la virtud. «La virtud» es, para ellos, sinónimo de perfección. Gregorio de Nisa defiende, como Platón, que no hay virtudes individuales en el hombre, sino tan sólo una virtud; las diversas virtudes que nosotros solemos distinguir, no son sino los eslabones de una sola y misma cadena [160]. Como hemos visto que sucedía con los vicios, las virtudes dependen una de otra. La misma idea de la cadena—una «cadena espiritual»—se halla en Macario: «La oración depende de la caridad; la caridad, del gozo; el gozo, de la mansedumbre; la mansedumbre, de la humildad; la humildad, de la disponibi-

[159] FILOXENO DE MABBUG, *Homilías* 1: SC 44 p.40-41.
[160] Esta teoría se halla formulada especialmente en el tratado *De virginitate*: ed. W. JAEGER, p.273. Cf. *De instituto christiano*: ed. W. JAEGER, p.77-78.

lidad; la disponibilidad, de la esperanza; la esperanza, de la fe; la fe, de la obediencia; la obediencia, de la simplicidad» [161].

En la carta a Anatolio que sirve de prefacio al *Practicós*, con el rigor coherente tan característico de su pensamiento, establece Evagrio la gradación y génesis de las virtudes: la fe es fortalecida por el temor de Dios, y éste, a su vez, por la abstinencia; ésta se hace flexible gracias a la perseverancia y a la esperanza, de las cuales nace la impasibilidad [*apátheia*], que tiene por hija la caridad; y la caridad es la puerta de la gnosis natural, a la que suceden la teología y, al término, la bienaventuranza [162]. En Casiano hallamos una lista parecida. He aquí el resumen del sermón del abad Pinufio:

> «El principio de nuestra salud y de nuestra sabiduría es, según la Escritura, el temor del Señor. Del temor del Señor nace una compunción saludable. De la compunción del corazón procede la renuncia, es decir, la desnudez y el desprecio de toda riqueza. La desnudez engendra la humildad. De la humildad viene la mortificación de la voluntad. Esta mortificación desarraiga y debilita todos los vicios; fructifican y se acrecen las virtudes. Con esta fecundidad de las virtudes se adquiere la pureza de corazón. Por la pureza de corazón se posee la perfección de la caridad apostólica» [163].

No fueron los monjes formados en la «filosofía exterior» los únicos que trataron de la unicidad de la virtud y de la «cadena espiritual». San Ammonas habla repetidamente de la relación de causalidad que existe entre las diversas virtudes. Así, enseña a sus discípulos: «La soledad engendra la ascesis y las lágrimas; las lágrimas engendran el temor; el temor engendra la humildad y la previsión; la previsión engendra la caridad; la caridad hace al alma sana e impasible. Entonces el hombre comprende que no está lejos de Dios» [164]. Y en otro lugar, modificando un poco el orden: «El temor engendra las lágrimas, y las lágrimas, la alegría; la alegría engendra la fuerza, y, por ésta, el alma fructificará en todo» [165]. «Esta aparente contradicción—explica I. Hausherr—significa que hay una especie de causalidad recíproca: el temor produce las lágrimas, éstas aumentan el temor, que redobla las lágrimas» [166].

En la literatura monástica primitiva no faltan, pues, como se ve, listas de virtudes. Sin embargo, sería inútil buscar en ella un catálogo completo, metódico y esencialmente invariable de las virtudes, paralelo al tratado de los vicios. Ni en Eva-

161 *Homilías espirituales* 40,1: ed. H. Dörries, p.275. Cf. *Gran Carta*: ed. W. Jaeger, p.268.
162 *Practicós*, prólogo.
163 *Instituta* 4,43.
164 *Instrucciones* 4,60: PO 11,481.
165 *Ep.* 2,1: PO 11,435.
166 *Penthos*... p.158.

grio Póntico, siempre tan sistemático, ni en Casiano, más completo, se halla nada parecido. A primera vista, nos sorprende no poco. ¿Acaso no hay también una lógica, una psicología, una táctica de las virtudes? A esta pregunta, nuestros maestros, con toda probabilidad, hubieran contestado negativamente. En efecto, para ellos, «la virtud»—la perfección—es un don de Dios, una gracia que Dios concede libérrimamente a quien le parece y como le parece. Y tenían razón. Pues creer que el hombre, gracias a un esfuerzo metódico y perseverante, puede llegar a la perfección sobrenatural, sería caer en el error de Pelagio. Dios llama y conduce a la santidad; no incumbe al hombre señalarle los caminos. Cuando se trata de los vicios, el esfuerzo humano puede cooperar con la gracia divina en el plano psicológico; tratándose de las virtudes, esto es, de aproximarse a Dios, la perspectiva cambia por completo.

Todas las virtudes, como es lógico, fueron recomendadas y practicadas por los monjes antiguos y sus maestros; en primer lugar, las que se refieren directamente a Dios: la fe, la esperanza, la caridad. Pero hicieron hincapié en algunas que consideraban más fundamentales o más propias de su estado: la discreción, la humildad, la obediencia, la mansedumbre.

«Discreción», en el lenguaje de los padres de la vida monástica, equivale a «sentido de lo real». Es una virtud que modera por igual los excesos de la presunción y los defectos de la pusilanimidad. Con todo, en aquellos tiempos, más debía atenderse a frenar los excesos del celo por las austeridades corporales que a estimular la generosidad de ciertos monjes remolones. A uno de los padres del yermo, Poimén, se le atribuye esta admirable sentencia: «Todo lo que excede la medida pertenece al demonio»; Poimén se creía obligado a insistir en este punto, porque, según decía, «muchos de nuestros padres fueron fuertes en el ascetismo, pero en la sutileza [de la discreción], sólo alguno que otro» [167]. Lo mismo ocurriría a Casiano: si bien afirma, por boca de *apa* Theonas, que «nuestros ancianos no nos han transmitido nada que no sea razonable» [168], debió de conocer muchos casos de exageraciones de todas clases. En realidad, como hemos apuntado, todo nos induce a creer que fueron las tristes lecciones de la experiencia lo que movió a los maestros del monacato antiguo a profundizar en la virtud de la discreción y concederle un puesto singularmente relevante en su concepción de la vida espiritual. Casiano la pone por las nubes y le consagra nada menos que los ocho últimos

[167] *Apophthegmata, Poimén* 129.
[168] *Collationes* 21,25.

capítulos de la primera colación y toda la segunda. Hay que añadir en seguida que entiende por «discreción», sobre todo, el «discernimiento de espíritus»; pero también la considera como *moderationis generatrix* (madre de la moderación) y la opone al *vitium nimietatis* (vicio de la desmesura) [169]. Tomándola en ambos sentidos, le otorga el título de «fuente y raíz de todas las virtudes» [170]. Su papel consiste en mantener al monje a igual distancia de los excesos, guiarle por el camino real, sin permitirle desviarse ni a la derecha ni a la izquierda [171]. La colección sistemática latina de *Apotegmas* contiene todo un *libellus* de 115 números titulado *De la discreción*, en el que se pueden hallar multitud de ejemplos de dicha virtud en ambos sentidos del vocablo.

La discreción acabó por imponerse, al menos entre los mejores. En efecto, conocemos numerosos casos de monjes santos que, movidos por la discreción, prescinden a veces de reglas y costumbres bien establecidas y consideradas por muchos como intangibles y sacrosantas. De ordinario es el servicio y el amor del prójimo la ocasión inmediata. El ayuno y el silencio, por ejemplo, son prácticas muy recomendables y recomendadas de la vida ascética, pero comer y hablar pueden ser a veces manifestaciones de la caridad, y, por consiguiente, mucho más importantes que las reglas que se infringen. Por eso, un anciano podía decir: «Este parece que guarda el silencio, pero habla sin cesar, puesto que su corazón juzga a los demás; aquél habla de la mañana a la noche, y no falta al silencio, puesto que nada dice que no sea provechoso a los demás» [172]. Los textos monásticos abundan en parecidas anécdotas: Un hermano fue a visitar a un ermitaño, y al despedirse le dijo: «Perdóname, padre, por haberte privado de seguir la regla». El anacoreta respondió: «Mi regla es acogerte con hospitalidad y ponerte de nuevo en tu camino con paz» [173]. Nuestros monjes no eran, en modo alguno, ni formalistas ni escrupulosos. No se hacían esclavos de las reglas y costumbres, y se ha notado que esta enfermedad psíquica tan penosa que son los escrúpulos apenas aparece, o tal vez no aparece absolutamente, en los textos espirituales o teóricos del monacato primitivo [174]. Los verdaderos monjes gozan de la libertad de los hijos de Dios; son humanos, muy humanos. La discreción, en último análisis,

[169] Ibid., 1,23.
[170] Ibid., 2,9.
[171] Ibid., 2,2.
[172] *Apophthegmata, Poimén* 27.
[173] *Verba seniorum* 13,7.
[174] N. JUNG, *Scrupule*: DTC, *sub verbo*.

los libra de toda estrechez moral, de toda cautividad psíquica, y los mantiene en el reino de la libertad interior.

Otra virtud muy recomendada y alabada es la humildad. *Apa* Or la llamaba «la corona del monje»; *apa* Juan Colobós, «la puerta de Dios»; *apa* Poimén, «el terreno donde Dios ordenó ofrecer el sacrificio» [175]. Para San Pacomio era «la grande y santa fuerza de la que Dios se revistió al venir a este mundo», «el baluarte de las virtudes», «la medicina de todas las llagas» [176]. En los cenobios y eremitorios de la antigüedad se contaban infinidad de anécdotas con el fin de inculcar el aprecio de la humildad. San Antonio—se nos dice, por ejemplo—vio las innumerables trampas que los demonios tendieron sobre la ancha tierra, y no pudo menos de exclamar: «¿Quién podrá librarme?» Una voz le respondió: «La humildad» [177].

Una de las múltiples manifestaciones de la humildad de los verdaderos monjes era su horror de la fama. Nada temían tanto como ser conocidos y estimados. Han subsistido abundantes testimonios de las repetidas huidas que emprendían los santos del desierto ante las muestras de veneración que se les tributaba. Algunos, como San Antonio y San Pacomio, no quisieron que se supiera el lugar de su sepultura a fin de evitar honores póstumos. Otra prueba de humildad es el cuidado exquisito que ponían en no juzgar a nadie. Sobre este punto existen abundantes exhortaciones y avisos en nuestra literatura. He aquí un hecho parabólico particularmente significativo. En una asamblea monástica que deliberaba acerca de un hermano que había pecado, uno de los asistentes se levantó, salió y regresó poco después con un saco de arena a la espalda y un cesto, lleno también de arena, en la mano, diciendo: «¡Así quitamos de nuestra vista la multitud de nuestros pecados y juzgamos las pocas faltas de nuestros hermanos!» [178] Otro padre del yermo enunció la misma verdad con estas palabras: «Quien acepta sus pecados, no ve los de los demás» [179].

La multitud y la fuerza de los testimonios irrecusables que nos han llegado obligan a aceptar la rotunda afirmación de A. Dihle: «El sentimiento de humildad es la más importante de las virtudes monásticas» [180]. Pero conviene precisar en seguida que la humildad alabada y recomendada por nuestros maestros no puede entenderse en el sentido insoportablemente estrecho que le da Santo Tomás al clasificarla entre las partes

[175] *Apophthegmata, Or* 9; *Verba seniorum* 15,22 (Juan Colobós); 15,37 (Poimén).
[176] *Catéchèse à propos d'un moine rancunier:* CSCO 160,20.
[177] *Apophthegmata, Antonio* 7.
[178] Ibid., *Pior* 3.
[179] Ibid., *Moisés* 16.
[180] *Demut:* RAC 3 (1957) 766.

de la templanza y definirla como la virtud que «refrena el ánimo para que no tienda inmoderadamente hacia las alturas» [181]. Los antiguos tenían un concepto de humildad muchísimo más amplio. Abramos, por ejemplo, las obras de Casiano. Todo el libro XII de las *Instituciones* está consagrado a demostrar que es a la vez la disposición fundamental y el coronamiento de toda perfección cristiana. Y el hecho de que ninguna de sus *Conferencias* trate *ex professo* de ella, demuestra que Casiano no la consideraba como una virtud bien individualizada, sino como una actitud que acompaña y autentica todas las obras, todos los esfuerzos y todas las actitudes espirituales del monje. Esto aparece más claro, si cabe, en el famoso discurso atribuido a Pinufio cuando trata de los criterios por los que se reconoce la auténtica humildad, es a saber: la mortificación de la propia voluntad, la franca y completa apertura de alma al padre espiritual, la sumisión del juicio, la obediencia, la paciencia en soportar las injurias, la abnegación del propio criterio para seguir las normas de la regla común y el ejemplo de los ancianos, contentarse con las cosas más viles, creerse y llamarse el último de todos, hablar poco y sin levantar la voz y no reír fácilmente [182]. La humildad, entendida de este modo, no es otra cosa que la abnegación total, la actitud fundamental de todo cristiano. Porque, si ser cristiano consiste en seguir a Cristo, seguir a Cristo consiste en imitar su *humilitas*, según el razonamiento de San Agustín [183]. «La humildad»—según la define un autor monástico griego—«es la imitación de Cristo, y la ciencia de la santidad es la ciencia de la humildad y la mansedumbre» [184]. Fundada en el ejemplo del Dios que se humilla por los hombres en los misterios de su encarnación y de su muerte de cruz, la humildad, para nuestros monjes, es la actitud del que, olvidándose de sí mismo, no tiene otra pasión que la de imitar a su Señor en su admirable *kenosis*. Es, en una palabra, la plena aceptación de la invitación del Apóstol: «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, siendo Dios en la forma, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» [185].

La más notable manifestación de la humildad es la obe-

181 *Summa theologica* II-II q.161 a.1.
182 *Instituta* 4,39.
183 *Miscellanea agostiniana* t.1 (Roma 1930) p.705.
184 PSEUDO-BASILIO, *De renuntiatione saeculi* 10.
185 Flp 2,5-11.

diencia total, que no duda en ir hasta la muerte. El monacato primitivo se mostró fiel a esta idea, se la apropió. Dijo *apa* Hiperiquio: «El servicio del monje es la obediencia. Quien la posee verá cumplidas sus peticiones y estará junto al Crucificado con una fe llena de confianza» [186]. Los primeros padres del yermo comprendieron por experiencia que sin abnegación no puede haber verdadera sumisión a la voluntad de Dios ni es posible adquirir las auténticas virtudes, y que la abnegación consiste esencialmente en la renuncia a la propia voluntad, ese «muro de bronce» que separa al hombre de Dios, según la expresión de Poimén [187]. Se imponía, pues, la obediencia como único medio de someter verdaderamente la propia voluntad. Así empezó a elaborarse el concepto de obediencia religiosa y, naturalmente, a traducirlo a la práctica. Nuestros textos insisten machaconamente en que hay que obedecer a Dios, obedecer a las Sagradas Escrituras, obedecer a las normas de la tradición monástica, obedecer a los hermanos, obedecer a la regla y al superior del monasterio, si se es cenobita, y obedecer al propio anciano espiritual, si se es anacoreta. Y, naturalmente, se escribieron los mayores elogios del «bien de la obediencia», que, según Casiano, «tiene la primacía entre las demás virtudes» [188].

No es lo mismo la obediencia del anacoreta que la del cenobita. Cierto que los anacoretas debían obedecer y obedecían a sus «ancianos», a sus propios padres espirituales. Casiano, lleno de admiración, refiere los increíbles ejemplos de obediencia dados por el célebre Juan de Licópolis en los principios de su carrera monástica como anacoreta [189]. Y basta abrir el libro XIV *De la obediencia*, de la colección sistemática de *Verba seniorum* [190], para tener una idea, tanto de la teoría como de la práctica, de esta virtud entre los padres del yermo. Según estos y otros textos no menos importantes, la obediencia, entre los anacoretas, está enteramente orientada a promover el progreso espiritual del monje por la renuncia a la propia voluntad y al propio juicio. Se trata, según la terminología de H. Bacht, de una «obediencia ascética». Por eso, como en el caso de hacer regar a Juan de Licópolis un palo seco y podrido dos veces al día con agua que tenía que ir a buscar a dos millas de distancia [191], los «ancianos» piensan que la obediencia es tanto más eficaz y meritoria cuanto más contraria a la razón parece

186 *Verba seniorum* 14,111.
187 *Apophthegmata, Poimén* 54.
188 *Instituta* 4,30.
189 Cf. ibid., 4,23-26.
190 Publicada por Rosweyde y reproducida en ML 73,947-953.
191 *Instituta* 4,24.

la orden que se pone por obra. Ahora bien, una vez obtenido el fin deseado, esto es, la práctica de la propia abnegación, el anacoreta deja de obedecer a un superior y, de ordinario, él mismo se convierte en «anciano». Paralela a la del hijo respecto al padre, la obediencia, entre los ermitaños, evoluciona en el sentido de una emancipación progresiva hasta que ésta llega a ser completa.

Entre los cenobitas, en cambio, tiene la obediencia un carácter marcadamente social; está al servicio del ideal y de las necesidades de la perfecta comunidad; es el principio fundamental del orden y de la plena cohesión de la colectividad monástica. Esto exige, entre otras cosas, que el superior no se deje llevar de la fantasía o el capricho, antes bien que ordene cosas razonables, convenientes y oportunas, no sólo teniendo presente el bien del monje a quien se dirigen sus órdenes, sino también, y en primer lugar, el bien de todo el monasterio. Sin embargo, claro está, este aspecto «social» de la obediencia cenobítica no excluye el aspecto ascético. Como el eremita, el cenobita obedece por motivos sobrenaturales: para ofrecer a Dios el sacrificio de su propia voluntad, para abnegarse a sí mismo y seguir al Señor con la cruz a cuestas. Y obedece mucho más tiempo, pues su obediencia, como su vida en el seno de la comunidad, al menos según San Pacomio y San Basilio, no termina sino con la muerte. Así como, escribe Casiano, sometiéndose a su abad «hasta el fin» puede «imitar de algún modo a aquel de quien se ha dicho: 'Se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte', y merecer decir humildemente con sus mismas palabras: 'No vine a hacer mi voluntad, sino la de aquel que me envió'» [192].

Otra virtud que gozaba de excepcional estimación entre los monjes antiguos, particularmente entre los más entusiastas de la contemplación, era la mansedumbre *(praotes)*. Evagrio Póntico la considera como la verdadera madre de la gnosis, como la única condición para alcanzarla. Tal predilección sorprende un poco a primera vista, pero se explica fácilmente teniendo en cuenta la teoría de las pasiones que privaba entre los monjes antiguos. Según esta doctrina, las pasiones de la *epithymía* (apetito concupiscible) son inferiores a las del *thymós* (apetito irascible); por eso, la *praotes* o mansedumbre tiene mucha más prestancia que la castidad de orden superior que es la *sophrosyne*, puesto que la supone como ya adquirida y de algún modo la corona. Poseer la virtud de la mansedumbre, en efecto, implica necesariamente haber vencido todas las pa-

[192] *Collationes* 19,6. Las citas están tomadas, respectivamente, de Flp 2,8 y Jn 6,38.

siones. Así, la *praotes* constituye la cima del combate espiritual, la virtud por excelencia del *practicós* consumado.

Cierto que esta doctrina se apoya en la psicología tripartita; pero Evagrio halló en la Sagrada Escritura, entre otros pasajes que la favorecen, un texto muy hermoso en el que la fundamentó. La Biblia presenta a Moisés como «hombre mansísimo, más que cuantos hubiese sobre la haz de la tierra»; y a continuación aduce este oráculo divino: «Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el hombre de confianza. Cara a cara hablo con él y a las claras, no por figuras; y él contempla el semblante de Yahvé» [193]. Evagrio, aludiendo a este texto, subraya repetidas veces, en apoyo de su mística intelectualista, que la Escritura hubiera podido alabar otras virtudes excelentes de Moisés, y, con todo, se limita a poner de relieve su extraordinaria mansedumbre [194]. Así, pues, al igual que Moisés, el monje que ha logrado poseer la mansedumbre está preparado para recibir el don de la contemplación: domina todas las pasiones, ha triunfado en la lucha con los demonios, ha escalado la cumbre de la vida ascética.

El ascetismo como martirio y liturgia

Aquí termina la etapa propiamente ascética de la ascensión espiritual. Es una etapa—lo hemos visto—dura, ardua, penosa, imprescindible. Los maestros de la espiritualidad del monacato antiguo han explicado esta necesidad de diversos modos, pero todos coinciden en subrayarla. Hay que sufrir y hacerse violencia para llegar a ser verdaderamente monje. Es preciso ejercitarse en el ascetismo corporal y espiritual, trabajar duramente, vivir en la soledad, observar el silencio, ayunar, pasar en vela largas horas de la noche, soportar la pobreza y desnudez, guardar castidad perfecta, luchar denodadamente contra las pasiones y los demonios, humillarse, obedecer, esforzarse por conquistar todas las virtudes... Es un programa largo, penoso, fatigoso, agotador. Es el «martirio espiritual» de que hablan los padres, el «segundo martirio», el «martirio de nuestra conciencia» [195].

San Atanasio, San Pacomio, San Efrén, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, Sulpicio Severo, Casiano y otros muchos

193 Núm 12,3-8.

194 Cf. *Ep.* 56: Frankenberg, p.605; *Ep.* 27: p.583; *Ep.* 41: p.585; etc.

195 Para el tema de la vida monástica considerada como martirio, véase M. Viller, *Le martyre et l'ascèse:* RAM 6 (1925) 105-142; E. E. Malone, *The Monk and the Martyr:* Studies in Christian Antiquity 12 (Wáshington 1950); Id., *The Monk and the Martyr: Antonius Magnus Eremita...* p.201-228.

escritores de la antigüedad compararon la vida monástica, como la vida ascética en general, al martirio cristiano. Esta analogía era altamente honorífica, pues el martirio gozaba de la máxima consideración en la Iglesia, constituía el ideal supremo, la perfección más encumbrada a que podía aspirar un cristiano deseoso de seguir a su Señor hasta el fin. Durante la era de las persecuciones, los padres habían considerado con frecuencia a los mártires como los imitadores de Cristo por excelencia, imágenes vivas del Señor sufriente, que reproducía en ellos su propia pasión; «hombres del Espíritu» que experimentaban en sí mismos la fuerza de Cristo resucitado, triunfante de nuevo en sus «testigos» sobre el reino del pecado y del demonio. Los monjes fueron considerados como los herederos de los mártires, porque también ellos reviven por el ascetismo la pasión de Cristo, luchan contra el demonio, renuncian a los honores y los placeres del mundo. Según escribe Casiano refiriéndose a los cenobitas, «la paciencia y la fidelidad rigurosa con que perseveran devotamente en la profesión que abrazaron un día, como que nunca dan satisfacción a sus deseos, los convierte de continuo en crucificados para el mundo y mártires vivientes» [196].

Como en este texto de Casiano, en el antiguo epitafio de San Martín de Tours iban a la par los temas del martirio y de la cruz al afirmar que el patriarca del monacato galo fue un *martyr cruce* [197]. El monje es el hombre de la cruz; no hay idea más repetida en los escritos ascéticos de la antigüedad. Los textos son innumerables y muy expresivos. El monje es un soldado de la cruz, avanza tras el estandarte de la cruz, «sigue desnudo la cruz desnuda» [198]. Toda su vida consiste en llevar la cruz tras las huellas de su Señor y Maestro [199]. «Ejercitarse y disponerse a morir por amor de Cristo»—explica San Basilio de Cesarea—, «mortificar los propios miembros que están sobre la tierra, mantenerse de pie en orden de batalla para hacer frente a todos los peligros que puedan sobrevenirnos a causa del nombre de Cristo, no apegarse a la presente vida: he aquí lo que se llama llevar la cruz» [200]. Los verdaderos monjes—tal es la doctrina común—sufren con Cristo el suplicio de la cruz crucificando su propia carne y su propia vo-

196 *Collationes* 18,7.
197 E. Le Blant, *Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule* (París 1892) p.457.
198 Cf. San Jerónimo, *Ep.* 58,2; *Ep.* 45,6; *Ep.* 14,1; *Liber S. P. N. Orsiesii* 30: Boon, p.130; *Instituta* 4,34, etc.
199 Cf. *Vies coptes* p.222; San Basilio, *Ep.* 2,2; *Regulae fusius tractatae* 6,1; Shenute, *De discrimine temporum*: CSCO 108,105; Teodoro, *Catequesis* 3: CSCO 160,52.
200 *Regulae fusius tractatae* 6,1.

luntad y muriendo a todas las cosas de este mundo [201]. A la pregunta: «¿Quién podrá llegar al término del arduo camino de la vida monástica?», Filoxeno de Mabbug responde: «No se puede llegar al fin más que por la muerte, pues nuestro Señor ha decretado la muerte de cruz para el que marcha por este camino» [202].

Esta muerte mística explica por qué los monjes antiguos no cultivaron especialmente la liturgia. Los textos relativos a este punto son claros y relativamente abundantes. Los padres de la vida monástica consideraron que la gracia se comunicaba a los monjes no sólo a través de los sacramentos, sino también y particularmente a través de su profesión, de su ascetismo, de su continua mortificación, del mismo modo que los mártires la recibían a través de la muerte sufrida por Cristo. De ahí que la vida monástica, y luego más concretamente la profesión, fuera llamada un «segundo bautismo» [203]. Su mística crucifixión con el Señor, su martirio incruento, vino a ser, por así decirlo, el sacramento peculiar del monje. Más aún, el holocausto de la propia persona en toda su integridad, fundamental en la vida monástica, constituye para los antiguos una consagración a Dios, un sacrificio, una liturgia. Según esta mentalidad, los solitarios, presentes en el corazón mismo de la Iglesia pese a su separación física de la comunidad humana, ejercen un sacerdocio espiritual. Es éste uno de los temas más arcaicos del monacato. No obstante el abuso que de él hicieron los mesalianos, se halla en autores que, como Filoxeno de Mabbug, combatieron a estos falsos místicos o, como Paulino de Nola, los ignoraron completamente. Así pregunta Filoxeno: «¿A qué templo puede ir el hombre espiritual, cuando él mismo es el templo de Dios?» [204] San Efrén había escrito, mucho antes, de los solitarios: «Sus cuerpos son templos del Espíritu; sus almas, una iglesia; su oración, un incensario puro». Y en otro pasaje: «En vez del edificio de la iglesia, se hicieron a sí mismos templos del Espíritu Santo, sus mentes sirven de altares, y sus oraciones son ofrecidas a Dios en lugar de sacrificios» [205]. Cuando San Nilo de Ancira afirma que el monje es un altar [206], quiere significar asimismo que su vida toda es un sacrificio, una celebración litúrgica. La misma doctrina corría en el Occidente monástico. San Paulino de Nola, por

201 Cf., por ejemplo, *Vies coptes* p.218; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ep. ad Hebr.* 15,4; *Collationes* 18,7; SAN PORCARIO, *Monita*: ed. A. WILMART, p.479; *Liber S. P. N. Orsiesii* 50; BOON, p.142; SAN PAULINO DE NOLA, *Ep.* 5,6, etc.

202 *Carta a un superior*... 12-13: ed. F. GRAFFIN, OS 6 (1961) 333.

203 Véase supra p.137-141.

204 *Homilías* 8: SC 44,239.

205 Ambos textos son citados por E. BECK, *Ascétisme*... p.295-296.

206 *Ep.* 3,32: MG 79,388.

ejemplo, escribe que el cuerpo de un monje es un templo, y su corazón un santuario en que inmola su cuerpo y su alma [207]. Y en un panegírico de San Máximo, considera Fausto de Riez la isla de Lérins como una gran ara sobre la que el santo monje se sacrificó a sí mismo cual «víctima verdadera de Cristo», y otras muchas almas consumaron igualmente su holocausto «en olor de suavidad» [208].

Capítulo VIII

EL PARAISO RECOBRADO

Vida nueva

En una de las frecuentes digresiones sobre la vida monástica que hallamos en las homilías de San Juan Crisóstomo, leemos este párrafo:

> «El trabajo de los monjes es el mismo que el de Adán al principio, antes de su pecado, cuando estaba revestido de gloria y conversaba familiarmente con Dios y habitaba aquel lugar donde toda bienandanza tiene su asiento. ¿Es que le van, en efecto, a la zaga los monjes a Adán cuando, antes de su desobediencia, fue puesto por Dios para cultivar el paraíso? Ninguna preocupación mundana atormentaba a Adán, y ninguna atormenta a los monjes. Con pura conciencia conversaba Adán con Dios, y con pura conciencia conversan con él los monjes. O, por mejor decir, tanto mayor es la confianza que éstos tienen con Dios cuanto es mayor la gracia que les suministra el Espíritu Santo» [1].

Los monjes—lo hemos visto—buscaban el paraíso perdido. Se esforzaban denodadamente por recobrar el «estado natural» en que el hombre fue creado. Ambicionaban la plenitud de los dones de que gozaba Adán antes del pecado: su amistad familiar con Dios, la compañía de los ángeles, su dominio sobre todas sus potencias y facultades y sobre la creación entera, de la que había sido constituido rey. Todo se había perdido con el pecado. Pero Cristo había rescatado al hombre y restaurado la humana naturaleza de un modo todavía más admirable que su primera creación, y los monjes tenían fe en que, mediante la ascesis cristiana, podían recobrar lo que Adán había perdido y aun adquirir mucho más, esto es, los maravillosos dones con que Cristo, el nuevo Adán, había redoblado la primera dotación, ya tan espléndida, del hombre.

207 *Ep.* 11,7: CSEL 29,66.
208 *Hom. de S. Maximo, episcopo et abbate Lirinensi:* ed. M. de la Bigne, *Magna bibliotheca patrum* 5,576-577.
1 *In Matth.* hom.68,3.

La experiencia de los padres había mostrado a los monjes que, si lograban alcanzar cierta altura en la penosa ascensión espiritual, comenzaba para ellos una nueva vida; una vida que presenta muchas analogías con la vida paradisíaca, o, si se prefiere, con la del «segundo paraíso», el paraíso definitivo del cielo, que nos ha sido prometido. Para los que alcanzaban esta primera meta, esto es, los que lograban vencer las pasiones y los demonios, hacer florecer en sí mismos todas las virtudes y unificar todas sus facultades, la dificultad se convertía en facilidad, la ignorancia en sabiduría, el temor en amor, las lágrimas de arrepentimiento en lágrimas de agradecimiento y gozo. Para los tales, el paraíso comienza ya de algún modo en este mundo, «como si ya estuvieran en el reino de los cielos, con una felicidad inefable» [2].

Muchas veces han descrito los autores pertenecientes al monacato primitivo el maravilloso cambio que tiene lugar en la vida espiritual de quien logra coronar las cimas de la *practiké*, pero tal vez ninguno lo ha hecho con tanto vigor, convicción y poesía como Filoxeno de Mabbug, el gran escritor sirio [3]. Vale la pena leer estas páginas, en que el monacato antiguo nos revela algo muy importante y muy recóndito de su propia alma:

> «El temor reinaba sobre los hebreos durante la noche. Que sea un ejemplo para ti. Mientras esté en ti el temor, tu vida está en la noche; pero, transcurrida la noche, a la vista de la mañana, el temor se ha desvanecido. Del mismo modo, aquí, en cuanto se levanta para ti la luz de la salvación al final de tu oración, se desvanecen tus angustias; tus pensamientos se aligeran, como los miembros por la mañana; se disipa la negra nube, se levanta la claridad serena en tu alma, atraviesas a pie el mar de la aflicción, se derrumba la muralla de la angustia, andas confiadamente por el lugar temible, pasas la profundidad que jamás habías pasado, caminas por donde nunca había caminado la naturaleza antigua, escapas del yugo de la servidumbre, subes al lugar de tu libertad, abandonas Egipto con toda su miseria, te recibe el desierto lleno de bienes celestiales, eres concebido y naces de nuevo al nuevo mundo de la regla espiritual. Y en el lugar que te concibe y te da a luz, se hunden las ruedas de tus enemigos, cesa el ímpetu de su carrera, se para en seco su marcha, se apacigua y enmudece la algazara de sus voces, las aflicciones se vuelven contra ellos como las olas, y los que querían engullir son engullidos en el

2 FILOXENO DE MABBUG, *Homilías* 11: SC 44,414-415.

3 Filoxeno, en realidad, se refiere directamente al paso de lo que él llama la «regla de la ley», o «regla del mundo corporal», a la «regla de la nueva alianza», «regla del Espíritu», o «regla espiritual», paso que se verifica cuando el cristiano deja al mundo para abrazar la vida monástica. Sin embargo, el monje no percibe real y plenamente las maravillas de que habla el autor sirio hasta que se ha purificado de sus vicios, al término de un largo período de vigoroso y esforzado ascetismo. El mismo Filoxeno, por lo demás, lo da a entender claramente cuando escribe que «salir del mundo» no significa salir de él ostensiblemente, sino dejarlo, a él y a su «regla», tanto mediante actos internos como en las acciones externas, y llegar a ser enteramente extraño incluso a su recuerdo. Cf. *Homilías* 9: SC 44,268.

fondo del abismo. Y tú te hallas sobre el mar de la aflicción y de las angustias, en su ribera, después de una feliz travesía. Y te vuelves y ves en él todos tus enemigos, ahogadas las pasiones junto con los demonios y engullida toda la regla del hombre viejo».

Pasado el mar Rojo, sigue el Exodo ofreciendo una hermosa alegoría a Filoxeno, lleno de reminiscencias de Orígenes y sus continuadores. Empieza la vida nueva:

«Cuando tu alma lo ha visto y se ha gozado con el desastre de los que te odian y, por la muerte de tus enemigos, has adquirido la confianza, te vuelves para mirar hacia el monte santo de Dios y empiezas a andar por un lugar que nunca habías pisado: caminas por el mundo espiritual, que es la regla espiritual. Desde entonces, logras ver lo que está por encima del mundo, comer el maná espiritual que no comieron tus padres, beber el agua dulce y agradable que mana para ti de «la piedra que es Cristo» [4], establecerte en la nube luminosa, ser alumbrado por la columna del Espíritu, ver lo que no veías, oír voces que no oías, acercarte día a día a la montaña santa de Sión, donde está la morada de la Esencia escondida; ser asociado a la ciencia de los ángeles, conocer las cosas espirituales que están por encima del mundo. Y con tu talla crecen tu vestido y tu calzado, es decir, que, con el crecimiento diario de tu hombre nuevo, se te revelan los ornamentos de «tu vestido, que es Cristo» [5], y crece contigo «tu calzado, que es la preparación del Evangelio de la paz» [6].

Y penetras en los misterios del Espíritu; te mueves en todo momento con movimientos vivos; la contemplación de la majestad inefable de Dios te arrebata. Pues has salido de todo el mundo visible, y tu morada está en el mundo espiritual. Los que te ven, te ven solamente por tu cuerpo, mientras que tu hombre escondido está en los cielos de los cielos; tienes tus delicias en lugares que no tienen límites ni número, donde no hay figura corporal ni composición material, donde no hay cambio de naturalezas ni movimiento de elementos, donde sólo hay tranquilidad y reposo, donde todos los habitantes del lugar, los espirituales, con voces que no están compuestas, cantan el trisagio a la Esencia adorable; donde gustas alguna cosa que no puede gustar el paladar del cuerpo y sientes alguna cosa que no perciben los sentidos corporales. Sabes tan sólo que sientes placer, pero no puedes explicar cómo es. En vez de las conversaciones que tenías con los hombres, hablas espiritualmente con Jesucristo y soportas los trabajos sin experimentar su peso, porque la experiencia de Cristo no te permite sentirlo y el rapto de tu inteligencia en Dios te priva de toda conciencia de las realidades corporales. Ves, oyes, gustas, sientes, y por todos los sentidos de tu hombre interior percibes el gusto del mundo de Dios, y, conforme a su naturaleza, tus sentidos lo gustan espiritualmente. Las revelaciones divinas se te comunican, como a Moisés, cara a cara; visiones y maravillas te reciben en el interior de un santo de los santos edificado por Dios y no por el hombre; donde el misterio de la gloria de Dios vive sobre tus pensamientos; donde tu ocupación está entre las potencias espirituales, con una inteligencia espiritual; donde se halla depositada el arca de los signos espirituales y de la ciencia divina,

[4] 1 Cor 10,1.
[5] Gál 3,27.
[6] Ef 6,15.

no en símbolo, sino en verdad, porque la ciencia viene al encuentro de tu ciencia sin ningún intermediario; donde no está instalado un altar de oro desde el que sube un incienso corporal, sino el altar del Espíritu, que recibe el incienso puro de todos los pensamientos santos y razonables; donde no es puesto un vaso de maná en figura, ni el alimento que fue dado por medio de los ángeles es conservado, sino donde está instalada la mesa viviente, que es el mismo Cristo, a fin de que todos sus miembros espirituales reciban de él, como los miembros del cuerpo, el alimento espiritual; donde no se conserva como recuerdo la vara que fue el signo de la elección de Aarón, sino donde el mismo gran sacerdote, Jesucristo, consagra delante de su Padre sustancias vivas y racionales; donde has abandonado todo sentimiento de lo que se ve y no oyes nada de lo que se dice y siente por composición, porque todos los miembros del hombre viejo están muertos en ti y has revestido el hombre nuevo, que, por la ciencia, es renovado a semejanza de su Creador» [7].

«Apátheia»

Entre los dones que Adán perdió por el pecado, nuestros monjes ambicionaban recobrar muy particularmente los de la *apátheia* y la *gnosis*. En primer lugar, la *apátheia*, don previo y necesario, según su estimación, para obtener el segundo.

No es fácil precisar el concepto de *apátheia* [8]. Este vocablo presenta una infinidad de matices en los numerosos escritores cristianos que lo usan, de tal manera que es prácticamente imposible dar de él una explicación unívoca que los abarque todos. Digamos, ante todo, lo que no es. A.-J. Festugière la considera como el rasgo característico de esa espiritualidad que, según él, desarrollaron, al margen del Evangelio, escritores y maestros como Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nisa, Evagrio Póntico, el Pseudo-Dionisio Areopagita y otros de menor cuantía [9]. Pero una cosa son los vocablos y otra su significación, y cada día resulta más claro que la espiritualidad cristiana de la antigüedad se sirve de gran número de voces platónicas, estoicas y plotinianas para expresar conceptos perfectamente cristianos. Así, es cierto que todos los autores de algún modo afiliados al platonismo coinciden en hacer de la *apátheia* el objeto de la virtud y en considerar la *cathársis*, o purificación, el medio para llegar a ella; pero, desde luego, ningún autor monástico soñó en apropiarse el sentido de apatía o de impasibilidad que le daba la filosofía estoica y la epicúrea, y San Jerónimo fue enteramente injusto con Evagrio Póntico

[7] FILOXENO DE MABBUG, *Homilías* 9: SC 44,265-267.

[8] Para la *apátheia* en los autores monásticos de la antigüedad, véase: G. BARDY, *Apátheia*: DS 1 (1937) 727-746; P. DE LABRIOLLE, *Apátheia: Mélanges Alfred Ernoult* (París 1940) p.215-223; ID., *Apátheia*: RAC 1 (1941) 484-487; LAMPE, p.170-172; A. GUILLAUMONT, en la introducción a *Evagre le Pontique, Traité pratique*... t.1 p.98-112.

[9] Cf. *L'enfant d'Agrigente* (París 1942) p.146.

al atribuirle la intención de convertir al hombre en una piedra o un dios [10]. Evagrio, ciertamente el autor del desierto que más ensalzó la *apátheia*, enseña expresamente, entre otras cosas que desmienten la acusación de Jerónimo, que «va acompañada de humildad y de compunción, de lágrimas, de un inmenso deseo de Dios» [11]. Y en otro lugar dice claramente que el verdadero monje, lejos de sentir indiferencia hacia los otros hombres, se alegra de su felicidad. «Bienaventurado el monje que mira con alegría la prosperidad y progreso de todos los hombres como si fueran propios» [12]. ¿Dónde está, pues, la famosa insensibilidad? Nada más lejos de nuestros maestros que pretender insensibilizar al hombre y destruir el corazón y lo que hay en él de más humano [13].

Apátheia tampoco significa, en los escritores monásticos ortodoxos, «impecabilidad», sentido que le atribuían los euquitas y pelagianos. Pelagio, en efecto, la define como un estado que confiere al alma, al menos de hecho, la posibilidad de no pecar más. Y, efectivamente, la total supresión de las pasiones y la ausencia de pecado están muy relacionadas entre sí, ya que el pecado es hijo del deseo. Pero esta doctrina fue duramente combatida por San Jerónimo y San Agustín; y Casiano, a pesar de conocer muy bien el concepto a fuer de discípulo de Evagrio, no se sirve jamás de la voz *apátheia* en toda su obra literaria, con la evidente intención de evitar cualquier equívoco.

Descartadas estas falsas explicaciones, intentemos poner en claro este concepto. Según la doctrina origenista, el *nous* era ontológicamente *isággelos* (igual a los ángeles) en el principio, lo que equivale a decir que no existía el estado humano propiamente dicho. Esto, evidentemente, es erróneo. Pero, antes de la desobediencia, la unión de la materia y del espíritu no imponía a Adán las condiciones de la materia, sino que el cuerpo servía dócilmente al alma. Adán era *apathés*. Todas sus pasiones le estaban sometidas como a un rey. Hasta que el pecado destruyó la *apátheia* del hombre, y éste, arrojado

10 *Ep.* 133,3.
11 *Practicós* 57.
12 *De oratione* 122.
13 Cierto que en la literatura del monacato primitivo se hallan cosas para todos los gustos, y que en ciertos casos extremos y esporádicos presenta la *apátheia* características rayanas con el cinismo. Considerándose muertos al mundo, algunos solitarios, si hemos de creer a nuestros autores, no se preocupaban lo más mínimo de lo que el mundo pudiera pensar de ellos. Así, según Paladio (*Historia lausiaca* 37,15-16), el monje Serapión desafió a una virgen consagrada a atravesar juntos y completamente desnudos la ciudad de Roma. Serapión se proponía demostrar a dicha virgen que no era tan perfecta como se decía y ella misma tal vez creía. La virgen, evidentemente, se negó a realizar tan impúdica demostración, y Serapión exclamó triunfante: «Yo estoy más muerto que tú, pues haría esto sin perturbación ni vergüenza». Huelga añadir que tales anécdotas no nos dan el sentido de la *apátheia* en los grandes maestros del monacato.

del paraíso, fue en adelante víctima de sus pasiones. Pero vino el Cristo *apathés*, como lo llaman los Padres [14], libre de toda debilidad emocional, para hacer partícipes de este don a los hombres [15]. El mismo Señor es, pues, la verdadera fuente de la *apátheia* cristiana. El alma *apathés* se convierte en esposa de Cristo [16], quien la conduce al «gozo de la *apátheia*» [17].

Tal es, en suma, la historia sagrada de la *apátheia*. Con esto no se pretende dar a entender que no aparezcan jamás en nuestros escritores resabios del concepto estoico, sino indicar que los espirituales cristianos no usaron el vocablo sin bautizarlo previamente, dándole matices cada vez más alejados de su significado original. Estos significados, como nota G. W. H. Lampe, no pueden distinguirse siempre con toda claridad en los textos patrísticos; sin embargo, da el mismo autor una buena definición general de la *apátheia* en los escritos espirituales de la antigüedad cuando dice que es «dominio sobre las pasiones», y, por consiguiente, «desprendimiento» y «tranquilidad», más o menos grandes según los diversos grados de la vida contemplativa; y especifica a continuación, basándose, como siempre, en los textos: «como desarrollo cristiano del concepto estoico de imperturbabilidad», constituye «un rasgo esencial de 'gnóstico' de Clemente» y el «ideal de los antiguos monjes egipcios»; en relación con la contemplación, «remueve obstáculos», «conduce a ella» y «a la vida de perfección»; «reposo, paz contemplativa, característica de los grados más altos de la vida contemplativa»; «producto de la caridad», «por la inhabitación de Cristo impasible», «hace al hombre igual a los ángeles», «lo conduce a la comprensión de las cosas inmateriales», «forma parte de su alimento espiritual» y «es lo mismo que el reino de Dios» [18].

Gregorio de Nisa, gran maestro de la espiritualidad monástica, habla con frecuencia de la *apátheia*. Ahora bien, cuando, después de analizar todos los textos interesantes, J. Daniélou trata de precisar lo que significa en sus obras, escribe: «Es el vocablo que... designa la vida sobrenatural, la gracia 'habitual', es decir, la participación del alma en la vida divina. Tiene un carácter eminentemente positivo y no consiste, en modo alguno, en la eliminación de las pasiones en el sentido físico del vocablo. Coincide, en cambio, con la desapa-

[14] Cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ep. ad Polycarpum* 3,2; *Ep. ad Eph.* 7,2; SAN ATANASIO, *De incarnatione* 54; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In 2 Cor.* hom.11.12, etc.
[15] PSEUDO-MACARIO, *Ep.* 2: MG 34,409.
[16] «MACARIO», *Homilías espirituales* 52,6: ed. G. L. MARRIOTT.
[17] «MACARIO», *Homilías espirituales* 4,25: ed. H. DÖRRIES, p.44.
[18] LAMPE, p.170-171.

rición de las pasiones viciosas»[19]. Y más adelante: «Desde el punto de vista ya no de Dios, sino del hombre, la *apátheia* se presenta como una imitación de Dios» una imitación de la naturaleza divina en el sentido fuerte del ejemplarismo griego, esto es, en la participación de esta naturaleza[20]. Y en la conclusión de esta parte de su hermoso estudio: «Para Gregorio, la *apátheia* no es otra cosa que la vida del mismo Cristo»[21]. Estamos, pues, muy lejos de la *apátheia* estoica.

El pensamiento de Evagrio Póntico sobre la *apátheia* ha sido objeto de un reciente, breve y sustancioso estudio de A. Guillaumont[22]. La *apátheia* constituye «la noción central» de la doctrina ascética del filósofo del desierto[23], quien introdujo el término y el concepto en la literatura monástica. Es, según él, «la salud del alma», y se alcanza más precisamente cuando las tres partes constitutivas de la misma—según la teoría platónica, que Evagrio, como tantos otros, acepta plenamente—son curadas y obra cada una según su propia naturaleza. En realidad, lo que hay que devolver a la salud para llegar a la *apátheia* son la parte irascible y la parte concupiscible, donde residen las pasiones, que, conforme a la doctrina estoica, son las enfermedades del alma. Una vez realizada la purificación, la parte racional del alma, esto es, el *nous* o esencia del ser razonable, ya no se halla «oscurecida» por los pensamientos originados por las pasiones y puede ejercer libremente su función natural, que es la de conocer. *Apátheia* y estado virtuoso son una misma cosa, pues la virtud también puede llamarse la salud del alma. En cada una de las partes de ésta reinan entonces las virtudes correspondientes: la prudencia, la inteligencia y la sabiduría, en la parte racional; la continencia, la abstinencia y la caridad en la concupiscible; el coraje y la perseverancia, en la irascible; la justicia, en el alma entera. No es, pues, la *apátheia* algo meramente negativo: engendra la caridad y constituye el requisito esencial para la contemplación. Como se ve, por tanto, contrariamente a la inmerecida acusación que le hace Jerónimo, Evagrio Póntico no quiere hacer del hombre ni una piedra ni un dios. Su objetivo no es insensibilizarlo y deshumanizarlo, sino procurarle la perfecta libertad: la comunión con Dios por la contemplación. Los signos de que se posee la *apátheia* son la oración sin distracciones, la paz del alma, el apacigua-

[19] *Platonisme et théologie mystique*... p.101.
[20] Ibid., p.103-104.
[21] Ibid., p.110.
[22] En la introducción a *Evagre le Pontique, Traité pratique*... t.1 p.98-112.
[23] Ibid., p.98.

miento de las capas profundas de la conciencia, que se manifiesta especialmente en la calma de que se disfruta incluso durante el sueño, y la capacidad de juzgarse objetivamente. Aunque no puedan considerarse como infalibles, estos indicios constituyen, en conjunto, un criterio precioso.

Tal vez bajo la influencia de Evagrio y, en general, del pensamiento alejandrino, los padres del yermo conocieron la doctrina e incluso el nombre de la *apátheia*, como lo atestiguan, por ejemplo, la *Historia lausiaca*, de Paladio, y, con mayor fundamento, las colecciones de *Apotegmas de los padres*. En algunas de estas anécdotas—hay que confesarlo—, la *apátheia* del monacato rudo tiene manifestaciones asimismo muy rudas. A los ascetas llegados a esta cumbre de la vida espiritual, nada les inquietaba, ni agitaba, ni espantaba, ni turbaba en lo más mínimo. Sentían la más completa despreocupación por lo que pudieran pensar o decir de ellos [24]. Pero también aquí sobresale el concepto de autodominio. Como decía uno de aquellos monjes, poseer la *apátheia* equivale a «reinar como un rey sobre las pasiones» [25].

Otro gran maestro de monjes, Diadoco de Fótice, menciona con cierta frecuencia la *apátheia* en su librito de oro *Cien capítulos sobre la perfección espiritual*; y por lo que dice, se nota que le daba gran importancia en su concepción asceticomística. Notemos especialmente un punto: «Ninguna otra virtud puede procurar al alma la *apátheia* salvo la caridad» [26]. Y en otro lugar escribe: en «la caridad perfecta... no hay temor, sino entera *apátheia*» [27]. Y todavía en otro pasaje, *agape* y *apátheia* van de la mano, íntimamente compenetradas [28]. Todo esto, evidentemente, nos indica que, según Diadoco de Fótice, la *apátheia* es patrimonio de los que han alcanzado un grado elevado de caridad, y que cuanto más elevado es este grado de caridad, tanto mayor será también la *apátheia*. Esto no obstante, nuestro gran maestro espiritual impugna la pretendida impecabilidad de los mesalianos y hace hincapié en la necesidad de la lucha moral aun para los perfectos [29].

Isaías de Gaza—o de Escete—, por citar todavía otro testigo de la tradición monástica, concibe la *apátheia* plenamente cristiana como término bienaventurado de la laboriosa conversión moral y profunda transformación del ser humano:

> «En el camino de la virtud hay caídas, pues existe el Enemigo; existen cambio y variación; existen abundancia y restricción, existen

[24] *Historia lausiaca* 8,4; 37,15-16; 59,1.
[25] MG 65,176.
[26] *Capita centum de perfectione spirituali* 89: SC 5bis.150.
[27] Ibid., 17: p.94.
[28] Cf. ibid., 74: p.133.
[29] Ibid., 98: p.160.

imperfección y desánimo, existen alegría y pena del corazón; existen melancolía y tranquilidad de corazón, existen progreso y sujeción. Es un viaje hasta que llegues al reposo. Mas la *apátheia* está libre de todas estas cosas. No tiene necesidad de nada. Pues está en Dios, y Dios en ella. Ya no conoce la enemistad, ni caídas, ni incredulidad, ni esfuerzo para guardarse, ni el temor de las pasiones, ni deseo alguno de nada, ni ninguna pena causada por el Enemgo. Sus glorias son grandes e innumerables» [30].

Tal es la famosa doctrina de la *apátheia* que se enseñaba en los desiertos y monasterios de la antigüedad y llegó a ser clásica, sobre todo en el monacato de Oriente. Al término del combate espiritual, el asceta se convierte de *empathés* (sujeto a las pasiones) en *apathés* (libre de pasiones); llega a ser «casto» y «manso», esto es, horro de la tiranía de las pasiones del apetito concupiscible y del irascible. Por eso, cuando leemos en las historias monásticas que un asceta es «casto y manso» [31], debemos entender que ha alcanzado la *apátheia*, que es un *practicós* consumado y, por lo menos en potencia próxima, un auténtico *gnosticós*.

El sentido profundo de esta doctrina de los padres lo señala I. Hausherr con su habitual acierto y claridad cuando escribe:

> «Pese al platonismo, que con demasiada frecuencia les hace considerar el cuerpo como una simple morada o una cárcel del alma, se desdoblan menos que nosotros. Creen que la ascesis tiene precisamente por fin reintegrar la dicotomía de lo sensible y lo intelectual a la unidad en lo espiritual. Y esto porque tienen un concepto muy elevado de la 'naturaleza', a la que la perfección debe conducirnos de nuevo... Mientras no hayan llegado a la paz total por la unificación de los instintos con la voluntad, de las imaginaciones con la inteligencia, de la voluntad y la inteligencia con la verdad y la voluntad divina, siguen condenándose y sintiéndose lejos de la salud que ambicionan. Primitivamente, el entendimiento tenía por maestro la revelación del espíritu; pero se apartó de ella y se hizo alumno de los sentidos; de nuevo, por la perfección en Cristo, se le devolverá el maestro primitivo» [32]. «He ahí la razón profunda de la famosa doctrina de la *apátheia*. Ver en ella un simple plagio del estoicismo es disfrazarla. No enseña en modo alguno la abolición de la sensibilidad, sino su reconquista por el espíritu, del que debe ser de nuevo dócil instrumento» [33].

La restauración de esta unidad, la integración de todos los movimientos del psiquismo humano de suerte que toda su energía se concentre en amar a Dios y al prójimo con faci-

[30] *Logos* 24.

[31] Véase, por ejemplo, *Historia lausiaca* 18 y 58. Otras veces dice tan sólo Paladio de sus héroes que eran «mansos». Se trata de un término equivalente, pues que los que habían vencido las pasiones del apetito irascible, necesariamente habían tenido que domeñar antes las del apetito concupiscible.

[32] Evagrio Póntico, *Kephálaia gnostica* 3,55.

[33] *Penthos*... p.186-187.

lidad y espontaneidad, produce una perfecta estabilidad moral, una pacificación profunda del alma. A este estado dieron nuestros maestros el nombre de *apátheia*, que incluye en sí el concepto de *anápausis* (reposo, descanso), voz usada también muchas veces por los espirituales de Oriente como término técnico para designar la perfección espiritual. Macario, por ejemplo, define la *apátheia* como «el verdadero sábado y el verdadero reposo [*anápausis*] del alma que está vacía y purificada de todos los pensamientos de Satán y descansa en una perpetua paz y alegría del Señor» [34].

«Pureza de corazón»

Los filósofos latinos ya se habían visto en aprietos para traducir la voz *apátheia*. Séneca rechaza *impatientia*, que denota un concepto contrario al que se trataba de expresar, y opta por las paráfrasis *invulnerabilis animus* y *animus extra omnem patientiam positus* [35]. Cicerón prefiere decir *omni animi perturbatione vacare* [36]. Más tarde, San Jerónimo propuso los términos *impassibilitas* e *imperturbatio* [37]. Casiano, el gran maestro de la espiritualidad monástica antigua, echa mano de las paráfrasis *immobilis tranquillitas animi* [38], *tranquillitas mentis* [39], y de circunlocuciones como *cor... intactum a cunctis perturbationibus custodire* [40], *ab universis passionibus noxiis inlaessum parare cor* [41], *cumque mens tali fuerit tranquillitate fundata vel ab omnium carnalium passionum nexibus absoluta...* [42]. Como usa con frecuencia Casiano términos griegos más o menos técnicos en el lenguaje espiritual, su conducta, en este caso, llama la atención. Obedece, sin duda, al hecho de que *apátheia* se había convertido en un término equívoco y aun sospechoso gracias al significado de «impecabilidad» que le atribuían los pelagianos. Posiblemente también parecería vitando a causa de las primeras controversias origenistas. Pero es probable que se trate asimismo de una cuestión de preferencia. Para denotar el coronamiento del esfuerzo ascético y la meta de la vida práctica, se decidió Casiano por el uso de otro concepto, ciertamente tan íntimamente ligado con el de *apá-*

[34] *Homilías espirituales* 35,1: ed. H. Dörries, p.263. Para la *anápausis*, véase Lampe, p.115.
[35] *Ep.* 1,9,3.
[36] *Tuscul.* 4,4,8.
[37] *Ep.* 133,3.
[38] *Collationes* 9,2.
[39] Ibid., 18,16.
[40] Ibid., 1,6.
[41] Ibid., 1,7.
[42] Ibid., 8,6.

theia, que, según S. Marsili, no difieren entre sí [43], pero de aspecto mucho más cristiano y bíblico: el de *catharotes* o *puritas* (pureza), que suele expresar más frecuentemente con la frase *puritas cordis* (pureza de corazón).

Juana Raasch ha llevado a buen término una minuciosa investigación sobre la «pureza de corazón» en el monacato primitivo y en sus fuentes [44]. De hecho estudia el tema casi *ab ovo*. Se trata de un concepto anterior al cristianismo. Los filósofos griegos, el Antiguo Testamento y la literatura judía no-canónica lo conocían bien. Luego lo hallamos en los Padres de la Iglesia anteriores al monacato. Claro que tanto el concepto como su alcance, sus implicaciones y sus formulaciones van cambiando. No sólo hay una evolución semántica de la expresión, sino también diversidad de interpretaciones, que dependen tanto de la vocación propia y la idiosincrasia de cada autor como del contexto cultural en que escribe.

«Pureza de corazón» es, en la Biblia, la condición esencial para presentarse ante la santidad de Dios. Para alcanzar esta pureza señalan, al unísono la Escritura y la tradición monástica, un medio muy eficaz: el recuerdo de Dios o *memoria Dei*, esto es, el pensamiento, tan constante como sea posible de su presencia invisible y del juicio a que todo hombre será sometido. Otros medios importantes para mantener limpio el corazón son la oración que brota espontáneamente de la *memoria Dei*, o mejor, se confunde con ella, y la meditación de la Escritura. También se citan entre los adminículos los ayunos y la lucha contra los demonios.

Para Pacomio y los cenobitas de la *koinonía*, «pureza de corazón» equivalía sobre todo a estar libre de malos pensamientos, y su fin consistía en la visión de Dios. Hay en la literatura pacomiana una notable insistencia en la pureza física y moral. El hombre realmente puro posee el Espíritu Santo cada vez con mayor plenitud y goza de inapreciables carismas, como la *diácrisis* (en el doble sentido de discernimiento de espíritus y discreción), visiones y revelaciones sobrenaturales.

Basilio, pese a su exquisita formación intelectual, da a la «pureza de corazón» un sentido marcadamente moral. Es puro de corazón quien cumple los mandamientos de Dios, todos los mandamientos. Quien procura agradar a Dios siempre y en todo lugar, y responde generosamente a las ilimitadas exigencias del Evangelio.

El autor de las *Homilías espirituales* es, con Diadoco de

[43] S. Marsili, *Giovanni Cassiano...* p.114-115.
[44] J. Raasch, *The Monastic Concept of Purity of Heart and Its Sources*: SM 8 (1966) 7-33.183-213; 10 (1968) 7-55; 11 (1969) 269-314; 12 (1970) 7-41.

Fótice y Hesiquio, un representante de la mística experimental en contraste flagrante con los escritores de la mística especulativa, como Evagrio Póntico. Para él, la experiencia de malos pensamientos, aun después de recibir el bautismo, es una prueba irrefutable de que Satanás sigue viviendo en el corazón del cristiano. Una corriente de pensamiento que hallamos entre los judíos, los primeros cristianos y los Padres de la Iglesia quiere que la purificación del corazón sea obra del Espíritu Santo, quien reemplaza al espíritu del mal. Esta idea es fundamental en «Macario» y en el movimiento espiritual que representa. Pero pecan ambos por exceso de insistencia en el aspecto místico y fenomenológico de la espiritualidad, con merma del moral y ascético.

El panorama cambia notablemente cuando pasamos del monacato popular al intelectual de Evagrio Póntico y su escuela. El fin de la vida activa consiste, para ellos, en purificar la mente de las pasiones. La *apátheia*, por lo menos cuando se trata de la parte más noble del alma, se identifica con la pureza *(catharotes)*. Evagrio escribe expresamente *catharotes* es la *apátheia* del alma *logiké*[45]. Apenas menciona el nombre bíblico «corazón»; prefiere hablar de *catharotes* como cualidad del alma. «Pero el estudio del término y concepto de pureza de corazón en los precedentes escritores cristianos, en particular Clemente de Alejandría y Orígenes, indica, sin error posible, que la *catharotes* de Evagrio es la *catharotes tes cardías* de Orígenes, para quien, con toda seguridad, era un sinónimo cristiano de la *apátheia* y *catharotes* platónica»[46].

Y llegamos a Casiano. No hubo autor monástico que tratara de la «pureza de corazón» con mayor entusiasmo ni contribuyera tanto a su divulgación[47]. Para él, como para Orígenes, «corazón» es sinónimo de «espíritu». El *egemonicón*, que es su parte más noble y más viva, se convierte, en la traducción latina de Rufino, en el *principale cordis*. La expresión se encuentra en el abad de Marsella para designar el principio del conocimiento religioso. Toda la ascesis tiende, según él, a la preservación o a la purificación de facultad tan preciosa y tan expuesta a los ataques del enemigo. Preciosa, pues, como principio del conocimiento intuitivo, pone el alma en contacto inmediato con Dios y le hace dócil a su acción en la medida en que se ha desembarazado de toda la «pesadez» corporal; expuesta a los ataques del enemigo por razón de su

[45] *Ep.* 56: Frankenberg, p.605.
[46] J. Raasch, *The Monastic Concept...*: SM 12 (1970) 32.
[47] Para este tema poseemos un buen estudio de M. Olphe-Galliard, *La pureté de coeur d'après Cassien*: RAM 17 (1936) 28-60. Véase también, del mismo autor, *Cassien...* col.247-259.

misma importancia y su fragilidad. Cuando Casiano habla de «pureza de corazón», alude, sin duda alguna, a esta parte del espíritu.

Siendo así las cosas, no nos sorprenderá que proponga a sus lectores la «pureza» y la «tranquilidad» del corazón (=espíritu) como el fin principal, el bien principal, a cuya obtención están ordenadas todas las prácticas del ascetismo. La tranquilidad del corazón, fruto de su pureza, consiste en la liberación de las malas pasiones, que mantienen el alma en la inestabilidad y la turbación. La perfección que Casiano propone con el nombre de «castidad» es una impasibilidad de la carne liberada aun de las mismas leyes fisiológicas. Don sobrenatural y gratuito, la «paz sin eclipse», la perfecta «armonía fraternal» que reina inviolablemente entre el cuerpo y el espíritu, supone no sólo el combate, sino también la victoria sobre el enemigo, es signo de una íntima e inefable unión con Dios y representa el más alto grado de la «pureza de corazón». Imitación del estado angélico, sólo se concede a muy pocos en este mundo y no tendrá su plena realización más que en el otro.

Según Casiano, la «pureza de corazón» se identifica con la «caridad». Ahora sabemos en qué sentido profundo hay que entenderlo. También se comprende por qué dedica a la «pureza de corazón» los mayores elogios y hace de ella las más cálidas recomendaciones. La perfecta armonía del hombre paradisíaco, la pureza intacta de los espíritus angélicos, el goce anticipado de «las primicias de la gloria y de la vida divina» [48], son fruto de la «inmutable tranquilidad del alma e inviolable pureza de corazón» [49] que el abad de Marsella propone como fin inmediato *(scopos)* a los esfuerzos ascéticos del monje [50].

«Gnosis»

Con la «pureza de corazón», con la *apátheia*, recupera el monje, casi necesariamente, otro de los dones preternaturales que, según la tradición, poseía Adán en el paraíso: la *gnosis* [51].

[48] *Collationes* 10,7.
[49] Ibid., 9,2.
[50] Ibid., 1,4.
[51] Pensaban los Padres que Adán poseyó una ciencia muy elevada. En efecto, como, según la concepción de los antiguos, el nombre expresa la esencia misma de lo que designa, el hecho de haber dado a cada una de las variedades del mundo animal su propio nombre (cf. Gén 2,20) indicaba que poseía un don extraordinario de sabiduría. Adán, penetrando en la misma esencia de los seres creados, encontró para cada uno de ellos una voz adecuada. Igualmente, fue este don de ciencia lo que, según los Padres, manifestó a Adán la naturaleza del matrimonio y de la sociedad humana luego de la creación de Eva. Por último, el hecho de ser el padre del linaje humano, así como la responsabilidad contraída ante toda su descendencia por el pacto que concluyó con Dios, hacen suponer que estaba dotado de una altí-

Gnosis (o, en latín, *scientia, scientia spiritalis)*, en el lenguaje técnico de la espiritualidad patrística, significa un conocimiento de Dios y de sus misterios diferente de la simple fe. Nuestros autores lo describen como el ideal del cristiano perfecto. Al igual que la religión de Israel, de la que procede, el cristianismo es una gnosis, esto es, la revelación de un secreto divino—el designio de Dios de salvar a los hombres—y, en último término, de una persona, Jesucristo, que, a su vez, nos revela al Padre. Abramos los Evangelios y leamos: «A vosotros os han sido dados a conocer los misterios del reino de los cielos» [52]; «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» [53]; «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» [54]. El Evangelio de San Juan está lleno de fórmulas referentes a este conocimiento superior e íntimo, que excede enteramente el conocimiento sensible, experimental o intelectual, y está estrechamente ligado al amor; *gnosis* y *agape* son dos conceptos que van con frecuencia a la par. Cierto que San Pablo no ignora que algunos en Corinto se enorgullecen de una pretendida gnosis, que los «hincha» y los induce a situarse por encima de la ley común de la caridad [55]; el Apóstol se ve obligado asimismo a poner en guardia a Timoteo contra «las vanidades impías y las contradicciones de la falsa gnosis que algunos profesan, extraviándose de la fe» [56]. Se siente en tales pasajes que ya empiezan a moverse en la sombra los «gnósticos», que se manifestarán a plena luz en el siglo II con tan exuberante variedad de teorías. Por eso el Apóstol procura en diversos lugares puntualizar la naturaleza y los límites de la verdadera gnosis cristiana. Pues también para él se trata de «conocer» a Dios por la revelación de Jesucristo: «Porque el Dios que dijo: 'Brille la luz del seno de las tinieblas', es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la *ciencia* de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» [57].

Como se ve—y hoy se admite generalmente—, desde los orígenes mismos del cristianismo existió en el seno de la Iglesia, paralelamente a la «falsa gnosis», una gnosis perfectamente

sima sabiduría. Véase sobre esto, por ejemplo, SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen.* hom.14,5; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Io.* 1,9; SAN AGUSTÍN, *Contra Iulianum* 5,1, etc.

[52] Mt 13,11.
[53] Mt 11,27.
[54] Jn 17,3.
[55] 1 Cor 8,10.
[56] 1 Tim 6,20.
[57] 2 Cor 4,6.

ortodoxa. Los escritores eclesiásticos más antiguos—los llamados Padres Apostólicos—y los del siglo II hablan de ella. Pero la elaboración del concepto tuvo lugar sobre todo en Alejandría a lo largo del siglo III. Para alcanzarla—enseñaban—era preciso juntar el esfuerzo moral a la investigación intelectual. Los grandes forjadores de la teoría gnóstica ortodoxa, Clemente de Alejandría y Orígenes, hicieron hincapié en este punto: sin obediencia a los mandamientos divinos, sin purificación previa de vicios y pasiones, no puede haber verdadera ciencia de Dios y de los divinos misterios. La *gnosis* es hija de la *apátheia*, de la *puritas cordis*.

El monacato docto heredó esta doctrina. Orígenes la había llevado ya a gran perfección. Completando a Clemente, había enseñado que la gnosis es un don absolutamente gratuito del Espíritu Santo, el único maestro que puede enseñar al hombre la verdadera ciencia de las Escrituras [58]. También había hecho hincapié con energía en el carácter afectivo de este conocimiento, poniendo de relieve la parte importantísima que tiene en él el amor, hasta afirmar: «El conocimiento de Dios es un amor espiritual» [59]; y en otro lugar: es «unión» y «comunión» [60]. De este modo, como se ve, la gnosis se convierte en lo que, mucho más tarde, se llamará una mística, una experiencia amorosa de Dios, presente en el alma; una mística que irrumpe, con vestido nupcial y apasionados acentos, en las homilías y comentarios que el propio Orígenes escribió sobre el Cantar de los Cantares, donde se revela una experiencia personal muy auténtica. Notemos, en fin, que para el gran alejandrino aún no hay disociación ni verdadera distinción entre «teología» y «mística», en el sentido que da a estas expresiones la terminología moderna; la gnosis es a la vez investigación intelectual de la palabra de Dios y unión amorosa, absorción en Dios.

Esta doctrina, reformada y enriquecida con más o menos matices, pasó sustancialmente a formar parte de las enseñanzas del monacato docto. Para éste, la gnosis se define, como hace Lampe basándose en textos procedentes sobre todo de la escuela alejandrina, como «un conocimiento contemplativo o místico» que aumenta «después de la victoria obtenida sobre las pasiones», se concede «a cada cual según sus progresos» y, cuando alcanza su perfección, puede concebirse como «unión de amor con Dios» y «asimilación a él» [61]. Insistamos que en

58 Cf. *In Matth.* 15,30: GCS 10,440-442.
59 *In Prov.* 6: MG 17,176.
60 *In Io.* 19,4,22: GCS 4,302.
61 Lampe, p.319-320.

nuestros maestros monásticos, como en Clemente de Alejandría y en Orígenes, no es primariamente la gnosis de esencia especulativa o conceptual, sino de orden místico. No puede considerarse, por tanto, como un mero desarrollo especulativo de la fe, pese a la engañosa apariencia de intelectualismo exagerado que confiere a nuestros maestros su cultura y vocabulario filosóficos. Evidentemente, tampoco tiene nada que ver con pretendidas tradiciones secretas. El simple fiel posee en realidad cuanto posee el «gnóstico», pero sólo lo conoce superficialmente. El «gnóstico» trabaja en profundizar su fe, en conocer a Dios, y lo consigue gracias a un don del Espíritu Santo.

La doctrina sobre la gnosis de San Gregorio de Nisa presenta particular interés. Es generalmente la tradicional; pero en un punto importante no sólo se muestra Gregorio más personal, sino que puede considerarse como el origen de toda una caudalosa corriente espiritual: la teología apofática. Se trata, naturalmente, de su profunda convicción de que el verdadero conocimiento de Dios consiste en conocer que excede todo conocimiento. Gregorio elabora su teoría—llamada «mística de la tiniebla»—dentro del marco de las visiones de Moisés. Según la Biblia, Dios se manifestó a Moisés primero a la luz del día, luego en la nube y, finalmente, en la tiniebla. He aquí la imagen del progreso en la verdadera gnosis. La teofanía luminosa simboliza la remoción de toda idea falsa sobre Dios; la manifestación en la nube, la remoción de lo sensible para contemplar las realidades escondidas; en fin, la manifestación en la tiniebla, el ingreso del alma, despojada de toda ayuda humana, en el santuario del conocimiento de Dios. Esta última es la gnosis verdadera y plena. «Dios permanece siempre infinitamente misterioso; la verdadera visión consiste en no ver; y, en este remontarse más allá de todo conocimiento, el alma experimenta el 'sentimiento de la presencia' divina en la noche. Presencia de Dios en el alma, y del alma en Dios. 'Compenetración mutua: Dios viene al alma, y el alma, a su vez, se transporta en Dios': la misma gnosis es dejada atrás» [62]. He aquí el texto tal vez más significativo:

> «La gnosis religiosa es, en primer lugar, luz cuando empieza a aparecer... Pero cuanto más llega a comprender el espíritu, en su caminar hacia adelante, qué cosa sea el conocimiento de las realidades y se acerca más a la contemplación, tanto más comprende que la naturaleza divina es invisible. Habiendo dejado todas las apariencias, no sólo lo que perciben los sentidos, sino lo que la inteligencia

[62] P.-Th. Camelot, *Gnose et gnosticisme* 1: «Gnose chrétienne»: DS 6 (1967) 519-520.

cree ver, se dirige cada vez más hacia el interior, hasta que penetra, por el esfuerzo del espíritu, hasta el Invisible y el Incognoscible, y allí ve a Dios. En efecto, el verdadero conocimiento de aquel a quien está buscando y su verdadera visión consiste en no ver, porque aquel a quien busca excede todo conocimiento, rodeado por todas partes por su incomprensibilidad como por una tiniebla» [63].

Para Evagrio Póntico, la gnosis es el término y la cima de la ascensión espiritual; la vida «práctica»—lo hemos visto— prepara y conduce a la vida «gnóstica» o «teórica»—*gnosis* y *theoría* son casi sinónimos—, que, a su vez, se divide en dos partes: la *physiké* (contemplación natural) y la *theologiké* (ciencia de Dios). En las obras de Evagrio aparece repetidamente este esquema tripartito: «La gnosis de nuestra salvación está constituida por estas tres cosas»: la «práctica de los mandamientos» (= *practiké)*, los «conocimientos de la naturaleza» *(physiké)* y los «*logoi*, que conciernen a la divinidad» *(theologiké)* [64].

Otras particularidades de la doctrina de Evagrio sobre la gnosis, y en especial el peligro que puede entrañar su insistencia en la necesidad de rebasar toda forma, las veremos más adelante al tratar de la contemplación. Como era de esperar, el filósofo del desierto exalta fervientemente la excelencia, la dulzura, la necesidad de la gnosis. Sin ella no se es ni se puede ser verdaderamente monje: «Lo que mantiene la conducta monástica es la gnosis» [65]. «Fruto de las sementeras son las gavillas; el de las virtudes, la gnosis. Y así como las lágrimas acompañan las sementeras, así a las gavillas, el gozo» [66].

La gnosis, o *scientia spiritualis*, es, para Casiano, lo que caracteriza esencialmente al monje que ha llegado a la perfección de la «vida práctica». En efecto, con toda la tradición, Casiano juzga imposible que alguien posea una auténtica ciencia del espíritu sin una previa purificación de todos sus vicios y la adquisición de las virtudes. Además, tampoco cree que la gnosis pueda adquirirse mediante el estudio, por prolongado y profundo que sea. Sólo Dios puede concederla como don gratuito y santificador. Estas ideas las hallamos repetidamente a lo largo de su obra, muy particularmente en la colación XIV, titulada *De la ciencia espiritual*. Pero ya las *Instituciones* ponen en labios de un «anciano» llamado Teodoro los siguientes consejos:

«El monje que desea llegar al conocimiento de las Escrituras no debe gastar su esfuerzo en los libros de los comentaristas, sino más bien dirigir toda la actividad de su espíritu y toda la intención de su

[63] *De vita Moysi* 2,162: SC 1 bis p.81-82.
[64] *Kephálaia gnostica* 1,10: PO 28,21.
[65] *A los monjes que viven en los cenobios* 63.
[66] *Practicós* 90.

corazón a la purificación de los vicios carnales. Una vez arrojados éstos, levantados los velos de las pasiones, los ojos del corazón contemplan naturalmente los misterios de las Escrituras. Pues la gracia del Espíritu Santo no los ha enseñado para que nos sean desconocidos y oscuros, sino que se hacen tales por nuestra culpa al dejar que el velo de los pecados ofusque los ojos de nuestro corazón. Devueltos éstos a su salud natural, la lectura de las santas Escrituras basta abundantemente por sí misma a la contemplación de la verdadera ciencia» [67].

Según Casiano, como puede inferirse de las líneas que acabamos de leer, la *scientia spiritualis* es, ante todo, un conocimiento profundo, vital y espiritual de la palabra de Dios contenida en las Escrituras. Consiste en «penetrar hasta el corazón y la medula de las palabras celestiales y contemplar con la mirada muy pura del corazón los misterios profundos y escondidos, lo que no obtendrá la ciencia humana ni la cultura del siglo, sino la sola pureza del alma por la iluminación del Espíritu Santo» [68]. Fiel, además, a la tradición origenista, Casiano identifica prácticamente la *scientia spiritalis* con la *theoría* o «contemplación pura».

Notemos, en fin, que la gnosis no fue patrimonio exclusivo de los monjes doctos. Si Casiano habla de la existencia de una multitud innumerable de santos varones de corazón puro, pero ignorantes de «los arcanos de una ciencia más profunda que la simple» [69], sabe también que la verdadera ciencia espiritual brilla a veces en algunos que carecen de elocuencia y casi de letras [70]. Y en otro pasaje cuenta que Teodoro, hombre de tan escasa formación que apenas podía articular unas pocas palabras griegas, poseía una maravillosa ciencia espiritual de las Escrituras; el secreto de esta insospechada gnosis estaba en su «grandísima santidad» y en el método que seguía para avanzar en el conocimiento de los arcanos divinos: una vez perseveró en la oración siete días con sus noches hasta que el Señor le reveló la solución de un pasaje particularmente difícil [71]. Juan de Licópolis, hombre sin cultura, hablando, sin duda, por propia experiencia, dijo a ciertos monjes de Palestina que fueron a visitarle:

«Quien ha sido juzgado digno de conocer parcialmente a Dios —el conocimiento total nadie puede recibirlo—, alcanza también la ciencia de todo lo demás, ve los misterios de Dios—Dios mismo se los enseña—, prevé las cosas futuras, tiene visiones reveladoras parejas a las de los santos, obra milagros, llega a ser amigo de Dios y obtiene de Dios todo lo que le pide» [72].

67 *Instituta* 5,34.
68 *Collationes* 14,9.
69 Ibid., 14,15.
70 Ibid., 14,16.
71 *Instituta* 5,33.
72 *Historia monachorum* 1.

Ammonas, como Juan de Licópolis y tantos otros, pensaba que sólo Dios puede hacer penetrar al monje en la comprensión de las Escrituras. Así, escribía a sus discípulos: «Noche y día estoy pidiendo que la divina energía aproveche en vosotros y os revele los más grandes misterios de la divinidad... No se revelan sino a quienes limpiaron su corazón de toda inmundicia y de toda la vanidad del siglo» [73].

A juzgar por estas líneas, ¿no pedía Ammonas para sus hijos espirituales el más alto grado de la gnosis religiosa, esto es, la «iluminación» *(photismós)*? Los santos monjes, por rudos que fueran, tenían acceso a esta inefable ciencia de Dios.

«Parrhesía»

«Con pura conciencia conversaba Adán con Dios, y con pura conciencia conversan con él los monjes; o, por mejor decir, tanto mayor es la confianza que éstos tienen con Dios cuanto es mayor la gracia que les suministra el Espíritu Santo» [74]. Cuando San Juan Crisóstomo hablaba así a su auditorio, describía la situación real de algunos monjes que él mismo, sin duda, conocía, y, ciertamente, el ideal de todos.

Porque todos los verdaderos monjes deseaban alcanzar la *parrhesía*, don inapreciable de que Adán y Eva gozaron en el paraíso, como sabían por la lectura del principio del Génesis, y más todavía por los comentarios que de la narración bíblica hacían los Padres. Adán en el paraíso hablaba con Dios como el amigo con su amigo [75]. «Henchido de una virtud divina por la bendición de Dios, el hombre estaba elevado en dignidad: en efecto, había sido establecido para reinar...; estaba, por naturaleza, libre de pasión; era, efectivamente, una copia del Impasible; estaba lleno de confianza, gozando de la visión divina cara a cara» [76].

En el texto que acabamos de leer, como en otros muchos, se asocian las ideas de *apátheia* y *gnosis* con la de *parrhesía*, término técnico que los Padres solían usar para expresar el concepto que ahora nos ocupa [77]. Es una voz antigua. *Parrhesía* significaba, ya en el griego clásico, «libertad de lenguaje», y se

[73] *Ep.* 6,1: PO 10,582.
[74] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.* hom.68,3.
[75] Cf., por ejemplo, SAN JUAN CRISÓSTOMO, *III homilia dicta praesente imperatore* 1: MG 63,473.
[76] GREGORIO DE NISA, *Gran catequesis* 6,10.
[77] Para el concepto de *parrhesía*, véase E. PETERSON, *Zur Bedeutungsgeschichte von Parresía*. R. Seeberg-Festschrift (Leipzig 1927) p.283-297; W. JAEGER, *Parrhesía et fiducia*: SP 1: TU 64 p.221-239; G. MARIÉ, *Familiarité avec Dieu*: DS 5,47-56; LAMPE, p.1044-1045; J. DANIÉLOU, *Platonisme*... p.110-123. Con todo, todavía no se ha realizado el deseo de A.-J. FESTUGIÈRE *(Les moines d'Orient* t.1 p.59 nota 1): «Le mot *parrhesía* dans les Vies des moines mériterait une étude».

aplicaba al privilegio de poder tomar la palabra en la asamblea del pueblo, de que gozaban los ciudadanos libres por oposición a los esclavos. Tiene también una acepción peyorativa—«desvergüenza», «familiaridad» (en mal sentido)—, que los escritores monásticos no ignoran. Pero, por lo general, *parrhesía* suele significar en nuestros textos un bien inapreciable que formaba parte del patrimonio de Adán y se perdió por el pecado, y la gracia de Cristo nos restituyó con creces: «confianza», «familiaridad», «libertad de lenguaje» entre Dios y el hombre.

Entendida de este modo, la *parrhesía* tiene, al igual que la *apátheia*, la «pureza de corazón» y la gnosis, diferentes grados; se puede decir que crece a medida que el hombre va avanzando por el camino de perfección. Lo afirma expresamente, por ejemplo, Cirilo de Escitópolis: «El venerable Eutimio aventajaba [a Teoctisto] por la simplicidad de carácter, la mansedumbre de costumbres, la humildad de corazón. Había recibido también la gracia del Espíritu Santo... Por eso su libertad de lenguaje *[parrhesía]* para con Dios crecía día a día» [78]. Pero la *parrhesía* se manifiesta muy especialmente cuando se ha alcanzado el término de la «vida práctica». Sólo entonces, en efecto, puede cumplirse plenamente lo que escribe San Juan: «Si el corazón no nos arguye, podemos acudir confiados a Dios; y, si pedimos, recibiremos de él, porque guardamos sus preceptos y hacemos lo que es grato en su presencia» [79]. La *parrhesía* es como la corona de la *apátheia* y la «pureza de corazón». Por eso, como nota Lampe, hay autores antiguos—y éste suele ser el caso de los escritores monásticos—que se sirven de este vocablo para designar «una cualidad especial de ciertas personas»—Cristo en su humanidad, los mártires, otros santos y gente piadosa—; un don otorgado tan sólo a almas que se encuentran en los grados superiores de la vida espiritual [80]. El hombre santificado por la gracia de Cristo y el esfuerzo ascético, pierde la vergüenza y el temor, consecuencias del pecado, que le obligaron a huir y esconderse lejos de la faz de Dios; recupera, con la inocencia restaurada, la libertad, la confianza, la simplicidad de hijo en sus relaciones con Dios, y se atreve a presentarse de nuevo ante él «con pura conciencia», seguro de ser bien recibido y obtener cuanto le pida, aunque sean milagros. En los textos hagiográficos, en efecto, la *parrhesía* y la gracia de obrar milagros suelen ir a la par tanto en esta vida como después de la muerte. Así, Eutimio prometió a sus

[78] *Vita Euthymii* 7. Lo mismo leemos de Jaime de Nísibe en la *Historia religiosa* 1: «Su parrhesía crecía día a día».

[79] 1 Jn 3,21-22.

[80] Lampe, p.1045.

monjes en su última enfermedad: «Si obtuviere la *parrhesía* ante Dios, la primera petición que le haré será la siguiente: estar en espíritu con vosotros y con los que vendrán después de vosotros hasta el fin de los siglos»[81]. El sentimiento pleno de la filiación divina hace que el hombre se atreva a pedir cualquier cosa con la seguridad de obtenerla.

Concepto fundamental de la espiritualidad monástica primitiva, la *parrhesía* marca una etapa superior en la ascensión espiritual: el paso del régimen de esclavitud al de libertad, del camino del temor al del amor. Por su relación con la *philía* o «intimidad divina», que es una de las características de la vida mística, pertenece propiamente, cuando se halla en pleno desarrollo, a los grados más encumbrados del itinerario espiritual. «La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza *[parrhesía]* en el día del juicio» (1 Jn 4,17). Y, como es lógico, esta confianza se manifiesta ahora ante todo en la oración. Entre *proseuché* y *parrhesía* existe un lazo muy fuerte. La oración cristiana es, ante todo, una conversación familiar con Dios *(homilía)*, según la definición de San Gregorio de Nisa. «Ahora bien»—comenta J. Daniélou—, «esa conversación familiar supone un lazo real, una comunidad de vida, que es precisamente la filiación adoptiva. Es la participación en la vida divina lo que comunica al alma la *parrhesía*, la audacia de presentarse ante Dios y hablarle familiarmente»[82]. La oración cristiana se funda en una *syngeneia*, un «parentesco» que, de algún modo, sitúa al hombre en el mismo plano que Dios y justifica su *parrhesía*. Esta, como dice I. Hausherr, es «la característica de una oración muy alta»[83].

Mas la *parrhesía* del monje que ha coronado la cuesta de la «vida práctica» no se ejerce tan sólo en la oración, sino en toda su conducta. Su confianza filial le da una gran seguridad y valentía. No teme a los demonios, sino que los desprecia, pues está cierto del auxilio divino[84]. Y puesto que usan de «franqueza de lenguaje» con Dios, con mucha más razón los santos monjes no temen decir también firmemente lo que piensan a los grandes de este mundo, sin exceptuar a sus propios archimandritas. La *Historia religiosa* y la *Historia ecclesiastica*, de Teodoreto de Ciro, por ejemplo, traen numerosos ejemplos. Es ésta, como ha notado A.-J. Festugière, una *parrhesía* análoga a la que los escritores profanos atribuyen a tal o cual

[81] *Vita Euthymii* 39.
[82] *Platonisme*... p.119-120.
[83] *Les leçons*... p.53.
[84] Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *De oratione* 99 y 100.

filósofo, especialmente a los cínicos [85]. Pero a los paralelos que puedan aducirse en esta materia, San Juan Crisóstomo opondría sin duda el argumento de que la de los santos monjes era una «libertad de lenguaje apostólica» [86], muy diferente por su tono y su fondo de la de ciertos filósofos o mártires del paganismo.

El bautismo del Espíritu Santo

Los escritores del monacato primitivo, pertenecientes generalmente a la clase de monjes letrados y filósofos, como es natural, no dejan de enseñar repetidamente que la *apátheia*, la «pureza de corazón», la gnosis, la *parrhesía* y, para decirlo en una palabra, todas las gracias sobrenaturales que recibe el monje con gran plenitud al coronar la ascensión de la «vida práctica», son dones del Espíritu Santo. Hemos tenido ocasión de comprobarlo repetidas veces. Pero hay que reconocer que, en general, el monacato más primitivo y poco formado en las disciplinas filosóficas, o incluso completamente ayuno de ellas, hizo hincapié, más fuertemente y de un modo mucho más claro, en el papel que desempeña el Espíritu Santo en la consolidación del alma en la virtud y en su iniciación en los divinos misterios [87]. En especial puso de relieve que el asceta, llegado a la cima de la *praxis*, concluye un pacto con el Espíritu, según leemos en la carta *Ad filios Dei*, atribuida a Macario de Egipto, o, según se dice en tantos textos monásticos antiguos, es objeto de su especial comunicación [88].

En realidad, el Espíritu Santo llena la vida del cristiano desde su mismo bautismo. El es quien inscribe en su corazón ese amor, ese deseo de Dios y ese sentido de las divinas realidades que constituyen la ley nueva anunciada por los profetas. El Espíritu es el verdadero y principal autor de la santificación del hombre. Los Padres de la Iglesia, particularmente desde los tiempos de San Atanasio y de San Basilio, en que la reflexión cristiana se centra sobre la tercera persona de la Trinidad, hacen hincapié en ello, y hablan de unión personal y de comu-

[85] Ejemplos en A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche*... p.274-276. Casos de *parrhesía* en Teodoreto de Ciro: P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme*... p.266 nota 152.

[86] *Ad populum Antiochenum de statuis* hom.17,2: MG 49,174.

[87] W. Bousset (*Apophthegmata*... p.299) nota, como una de las características de las obras de Evagrio Póntico, las pocas veces que menciona al Espíritu Santo; en cambio, según observa el mismo autor (ibid., p.320 nota 1), abundan en ellas las expresiones compuestas de un sustantivo y el adjetivo «espiritual».

[88] Para el lugar que el monacato primitivo atribuía al Espíritu Santo en su concepción de la vida espiritual, véase J. GRIBOMONT, *Esprit Saint* II: «Esprit santificateur dans la spiritualité des Pères». A) «Pères grecs»: DS 4 (1961) col.1258-1272; P. SMULDERS, ibid., B) «Pères latins»: col.1272-1283; W. JAEGER, *Two Rediscovered Works*... p.98-107; F. GIARDINI, *La dottrina spirituale di S. Antonio Abate e di Ammona nelle loro lettere* (Florencia 1957) p.23-29.

nicaciones sustanciales. Las fórmulas tradicionales se resumen así: el Padre nos crea por el Hijo y nos hace perfectos por el Espíritu Santo (movimiento descendente); y damos gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo (movimiento ascendente). En las obras de los Padres, particularmente de los griegos, se hallan hermosos textos sobre el papel santificador del Espíritu, cuyo nombre es evocado ordinariamente al mencionar las Escrituras, que él ha inspirado y que sólo él puede auténticamente interpretar.

Ahora bien, los monjes estaban persuadidos de que el único verdadero Santificador no podía menos de interesarse especialmente por ellos, que, por definición, no buscaban ni deseaban otra cosa en este mundo que la santificación. En desiertos y cenobios era sobre todo el Espíritu quien actuaba. Y si admitían intermediarios humanos—los padres o «ancianos espirituales»—, era porque los monjes estaban convencidos de que los tales eran «portadores del Espíritu», sólo servían de instrumentos del Espíritu, sólo hablaban y obraban en nombre y bajo el impulso del Espíritu. De ahí la doctrina tan común y constante según la cual el padre espiritual debía ser, indispensablemente y en primer lugar, un hombre espiritual *(pneumaticós)* en el sentido pleno de la palabra, es decir, un hombre poseído por el Espíritu Santo, y, por consiguiente, dotado de los carismas de la discreción de espíritus *(diácrisis)* y profecía. De esta manera, el monje, desde su misma «conversión» hasta su muerte, se sentía sometido a la constante acción del Paráclito. Las cartas de San Antonio ya subrayan con fuerte realismo esta acción santificadora. «No penséis»—escribe el Santo a sus discípulos—«que ni vuestro ingreso ni vuestro progreso en el servicio de Dios sea obra vuestra, sino de un poder divino que siempre os está asistiendo» [89]. El Espíritu Santo es quien los llama al combate, «fija el modo de la penitencia en los cuerpos y en las almas», les ilustra acerca de las pasiones y cómo vencerlas, les abre los ojos para que vean cómo la propia santificación es el fin de todo ascetismo. El es «el guía de las almas»; si el monje se deja conducir por él, alcanzará la victoria [90].

La doctrina de San Ammonas es enteramente parecida a la de su padre y maestro: «El Espíritu sopla donde quiere [91]. Sopla en las almas castas, santas, rectas y buenas. Si éstas obedecieren al mismo Espíritu, él les da, al principio, el temor de Dios y el fervor. Y después de poner su semilla en ellas, les

89 *Ep.* 4,82: CSCO 149,17.
90 *Ep.* 1: CSCO 149,1-5.
91 Jn 3,8.

hace despreciar todo el mundo..., y, por lo mismo, hace que les sea más dulce que la miel y el panal la obra de Dios, trátese del trabajo, del ayuno, de las vigilias, del silencio o de las obras de misericordia». Luego sobreviene la tentación: todo lo que les era agradable, se les vuelve enojoso. Pero, si el hombre supera esta prueba, Dios le da un fervor pacificador, paciente y racional—el primer fervor es irracional e inquieto—, que le hace desear las cosas espirituales y dar pruebas de una paciencia inalterable en medio del fragor del combate [92].

Toda la ascensión espiritual se realiza bajo la égida y dirección del Espíritu Santo. «Por él los corazones se elevan, los débiles son conducidos de la mano, los que progresan llegan a ser perfectos», escribe San Basilio [93]. Y su hermano, Gregorio de Nisa, en sus escritos asceticomísticos, prodiga los términos que describen la asistencia que presta el Espíritu a los esfuerzos del hombre en su lucha por la perfección. De un modo especial en el tratado *De instituto christiano*, aplica al problema de la vida ascética y monástica el credo de Nicea, y, sobre todo, el tercer artículo—acerca de la divinidad del Espíritu Santo—, entonces acabado de formular nuevamente en el concilio de Constantinopla de 381. El Espíritu, según él, es, entre las divinas personas, la que más inmediata y eficazmente interviene en el proceso de santificación de cada individuo, asistiéndole según la medida de su fe y su «edad espiritual» [94]. Cuanto más progresa el hombre en el camino de perfección, tanto más digno se hace de que el Espíritu habite en él. «La única *axía* [mérito] personal de la que habla Gregorio en su tratado *[De instituto christiano]* es la que menciona en conexión con la recepción del Espíritu Santo. El único criterio de perfección que reconoce es éste: el mérito del hombre de recibir los dones del Espíritu. Pero este mérito no está determinado por lo que dice o piensa la gente de un hombre. Se deja al Espíritu el decidir qué alma es digna de que more en ella» [95].

Es entonces cuando se verifica aquella especial alianza y comunicación a que se ha aludido antes, y que, como también queda indicado, suelen expresar con mayor claridad y realismo los textos procedentes del monacato popular. Veamos algunos de tales textos sobre asunto de tan capital importancia. Empecemos por la carta *Ad filios Dei*, atribuida, con buenas razones, a San Macario de Egipto. En ella, como es sabido, se describen las diversas etapas de la vida espiritual. Ahora bien, después

[92] *Ep.* 10,2: PO 10,591.
[93] *De Spiritu Sancto* 2: MG 32,109.
[94] Cf. *De instituto christiano*: ed. W. JAEGER, p.44.45 y 46.
[95] W. JAEGER, *Two Rediscovered Works*... p.114.

de las más violentas tentaciones permitidas por Dios para probar la virtud del monje, éste se siente admitido a una unión más íntima con la divinidad:

«Entonces Dios, que ama a los hombres y cuida de su creatura, le infunde una santa energía y le da firmeza, sometiendo su corazón, su alma, su cuerpo y todas sus potencias al yugo del Paráclito, según lo que se ha dicho: 'Tomad mi yugo sobre vosotros y dejaos instruir por mí, pues soy manso y humilde de corazón' [96]. Y así, finalmente, el buen Dios empezará a abrir los ojos de su corazón para que comprenda que es él mismo quien le da fuerzas...

Cuando, pues, haya sido probado [el hombre] de todos estos modos, el Espíritu Santo empezará a revelarle cosas escondidas, esto es, todo lo que merecen los santos que esperan en la misericordia de Dios... También le serán revelados los tormentos que sufrirán los pecadores, y muchas otras cosas que todo hombre santo comprenderá sin que yo tenga necesidad de enumerarlas.

Después el Paráclito empezará a establecer un contrato con la pureza de su corazón, y la fuerza de su alma, y la santidad de su cuerpo, y la humildad de su espíritu, y le conducirá más allá de toda creatura, de tal suerte que su boca ya no hable de las obras de los hombres, sus ojos vean lo que es recto, sus labios se repriman, sus pasos le conduzcan por el camino recto, sus manos hagan obras de justicia, y viva en la oración instante, la mortificación del cuerpo y las velas asiduas. El Espíritu Santo establece todo esto en él con mesura y discreción en una tranquilidad imperturbable. Pero, si no es fiel a la dirección del Espíritu Santo, desaparece la fuerza que se le había comunicado, y vuelven las luchas y las inquietudes del corazón, mientras le atormentan las pasiones del cuerpo, en medio de los ataques continuamente renovados del enemigo. Si, por el contrario, su corazón se convierte y acoge las directrices del Espíritu Santo, Dios le protege, y el hombre reconoce que es bueno adherirse sin tardar a Dios y que éste es su vida...» [97]

La doctrina de San Ammonas es muy semejante. El acceso a los grados superiores de la vida espiritual, que pueden llamarse místicos en cuanto resalta sobre todo en ellos la pasividad del hombre bajo la acción de Dios, coincide con una comunicación especialísima del Espíritu Santo. Este, según nuestro monje, baja realmente al alma que está preparada para recibirle [98]. Ammonas no es un teólogo especulativo que elabora teorías, sino un «padre espiritual» en el pleno significado de la expresión, que sencilla y familiarmente comunica a sus discípulos la propia experiencia interior. El mismo, evidentemente, ha

96 Mt 11,29.

97 MG 34,408-410.

98 K. Klejna (*Antonius und Ammonas, eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe:* Zeitschrift für katholische Theologie 62 [1938] 343-344) piensa que el *pneuma*, en las cartas de Ammonas, es «algo completamente diferente del Espíritu Santo». Claro que Ammonas no pudo distinguir con los escolásticos entre «don increado», esto es, el Espíritu Santo en cuanto habita en el alma del justo, y «don creado», es decir, la gracia habitual; atribuye a ambos los mismos efectos. Pero esto no implica necesariamente que los confundiera. A veces puede dudarse del sentido exacto de la expresión «Fuerza (*dynamis*) divina», muy usada por nuestro monje; pero parece seguro que, por lo menos cuando escribe «Espíritu Santo» y «Espíritu de Dios», se refiere realmente a la tercera persona de la Trinidad.

sido agraciado con esta especialísima comunicación del Paráclito y sus dones, y no sabe cómo expresar lo que ha sentido y siente. El Espíritu Santo, dice, es «la perla de que habla el Evangelio» [99], «el tesoro escondido» [100]; «a las almas en que habita les revela los mayores misterios», de tal modo que «el día y la noche se les hace una misma cosa» [101].

La tradición es unánime. Según el *Liber graduum*, los «perfectos» son aquellos que recibieron el carisma máximo, llamado Espíritu Paráclito, que los llena y colma de Dios» [102]. Para el autor de las *Homilías espirituales*, la perfección cristiana consiste precisamente en «la efusión y ebriedad del Espíritu» [103].

Los escritores del monacato primitivo coinciden asimismo cuando se trata de enseñar cómo prepararse para la recepción del Paráclito, la «fuerza de Dios», el «carisma máximo», el «don del Espíritu». Oigamos a San Ammonas: «Si queréis recibirlo, entregaos al trabajo del cuerpo [= ascetismo corporal] y al trabajo del corazón [= ascetismo espiritual]. Y dirigid vuestros pensamientos hacia el cielo noche y día, pidiendo de todo corazón el Espíritu Santo, y se os dará... Yo, que soy vuestro padre, rogaré por vosotros para que lo recibáis...» [104] Pero esto no será posible sin la perfecta pureza de corazón, sin la extinción completa del espíritu de vanagloria, sin la total abnegación de la propia voluntad y del propio juicio, sin mucho reposo, soledad y silencio en lo recóndito del desierto [105]. «Purificarse de la fealdad adquirida por los vicios—escribe San Basilio—, volver a la belleza de la naturaleza, restaurar, por así decirlo, la forma primitiva de la imagen real por la pureza: sólo mediante esta condición es posible acercarse al Paráclito» [106]. En una palabra, es necesario haber superado la empinada cuesta de la «vida práctica» tal como la exponen nuestros maestros. La gran ley para llegar a ser «espiritual» la formuló con clásico laconismo uno de los padres del yermo cuando dijo: «Da la sangre, y recibe el Espíritu» [107]. Sólo por el martirio de la *praxis* se obtiene esta calidad inapreciable. Para penetrar en el reino es preciso que preceda una muerte mística:

> «Si alguien pudiera, ya en esta vida, morir a causa de los trabajos [de la ascesis], se convertiría enteramente en la mansión del Espíritu

[99] Mt 13,45ss.
[100] Mt 13,44.
[101] *Ep.* 13,3: PO 10,609.
[102] *Liber graduum* 3,12: PS 3,71.
[103] *Homilías espirituales* 50: ed. H. Dörries, p.321.
[104] *Ep.* 13,8: PO 10,586.
[105] F. Giardini, *La dottrina spirituale*... p.23 (referencias).
[106] *De Spiritu Sancto* 9: MG 32,109.
[107] *Apophthegmata, Longinos* 5.

Santo, pues, como aconteció al bienaventurado Pablo y a todos los que lucharon y luchan perfectamente contra el pecado, antes de morir, este hombre ya habría resucitado» [108].

El «hombre espiritual»

No es excesivo el precio de morir de muerte mística, por dolorosa que sea, comparado con la gloria de renacer a la nueva vida del Espíritu. En efecto, el Espíritu Santo derrama, con su llegada, sobre el alma la abundancia inenarrable de sus dones y carismas. Y ¿qué sufrimientos pueden compararse con la magnitud de estas gracias, que nuestros maestros nos describen repetidamente con entusiasmo siempre nuevo? Abramos, por ejemplo, las *Homilías espirituales* La XVIII está enteramente dedicada a pergeñar el retrato del *pneumaticós*, del *pneumatophoros*, el hombre que posee el Espíritu Santo, o, por mejor decir, es poseído por él:

«Desde el momento en que el alma ha llegado a la perfección espiritual, a la completa purificación de las pasiones, a la unión íntima, a la inefable conmistión con el Paráclito, el Espíritu Santo; desde que esta unión le otorga la gracia de ser espíritu, se convierte enteramente en luz, ojo, espíritu, gozo, suavidad, alegría, amor, misericordia, bondad y dulzura. [Tales almas] se asemejan a la piedra que, en las profundidades del océano, está rodeada de agua por todas partes. Pues, del mismo modo, están completamente penetradas del Espíritu Santo y configuradas con Cristo. Llevan constantemente en sí mismas las poderosas virtudes del Espíritu y son interiormente irreprochables, inmaculadas, puras» [109].

La primera gracia que hace el Espíritu a las almas que le permiten obrar libremente en ellas es, en efecto, la de completar y llevar a la más alta perfección la purificación que ellas mismas ya habían realizado en buena parte. Porque, como hemos leído en una de las cartas de Ammonas, el Espíritu Santo «sopla en las almas castas, santas, rectas y buenas». Esta purificación es lo que los escritores del monacato antiguo llaman *apátheia, catharotes* y «pureza de corazón» en sus grados superiores.

El Paráclito, al mismo tiempo, estabiliza al hombre en el bien, hace que observe todos los mandamientos y cultive todas las virtudes con eficacia, facilidad y espontaneidad gozosa:

«El que ha encontrado el celestial tesoro del Espíritu Santo y lo lleva en sí mismo, observa, gracias a él, de un modo irreprochable, pero fácil y libre, todos los mandamientos justos y practica todas las virtudes... Cada cual tiene que obligarse a pedir a Dios que lo juzgue

[108] DIADOCO DE FÓTICE, *Capita centum de perfectione spirituali* 82: SC 5 bis.141.
[109] *Homilías espirituales* 18,10.

digno de recibir y encontrar el tesoro celestial del Espíritu, para que pueda observar sin pena ni dificultad, irreprochable y puramente, todos los preceptos del Señor que antes no podía observar aun empleando la violencia... Sólo el alma que ha hallado al Señor, el verdadero tesoro..., produce, como se ha dicho, con facilidad los frutos del Espíritu, cumple toda justicia, observa los preceptos del Señor que el Espíritu le ha impuesto» [110].

La humildad sincera y profunda, el silencio interior, el temor de Dios, el perdón de las injurias, la generosidad en obrar el bien, el deseo del cielo, la mesura y la discreción en todo, una caridad sin límites, son, según nuestros autores, algunos de los rasgos más salientes de la perfección del «hombre espiritual» y los principales criterios que garantizan la autenticidad de su fiel y dócil obediencia a las mociones del Espíritu Santo [111].

Otro de los dones que el Paráclito confiere al alma en que habita es la invulnerabilidad a los ataques del demonio. No cesan para el *pneumaticós* las tentaciones, ni pueden cesar, pues constituyen un medio indispensable para el progreso del alma y prueba inconfundible de la predilección de Dios [112]; pero los verdaderos «espirituales» son invencibles gracias a «las armas celestes del Espíritu Santo»: «Se parecen a un poderoso guerrero que reviste completamente la armadura del rey, sale a guerrear contra los enemigos, combate con valentía y alcanza la victoria» [113].

La presencia del Espíritu enardece el corazón y lo colma de entusiasmo, de dulzura, de gozo inenarrable. Nuestros autores no se cansan de insistir en este punto, revelándonos a menudo su propia experiencia. Así, Ammonas promete a sus discípulos para cuando reciban al Espíritu Santo: «Estaréis libres de todo temor y se apoderará de vosotros un gozo celestial, de manera que, permaneciendo aún en el cuerpo, seréis como si ya hubierais sido transportados al reino» [114]. Y Macario no sabe cómo expresar la felicidad y el gozo interior, y apela a diferentes imágenes tomadas de los placeres más espléndidos de la vida humana: un banquete real, una boda [115]. Y señala a continuación como uno de los frutos más estimados del Espíritu, esto es, la perfección de la gnosis, la iluminación *(photismós)*, cuando añade: «Otras veces, la gracia lo introduce en

[110] Ibid., 18,2-3.
[111] Cf., por ejemplo, la carta *Ad filios Dei*, atribuida a San Macario de Egipto: MG 34, 408-410.
[112] Cf., por ejemplo, Ammonas: PO 10,589 y 591.
[113] *Homilías espirituales* 18,8.
[114] *Ep.* 8: PO 10,587.
[115] Cf. *Homilías espirituales* 18,7 y 9.

el conocimiento de misterios que ninguna lengua ni ninguna boca puede expresar, dándole una clarividencia, una sabiduría, una ciencia del Espíritu inefables e insondables» [116]. Y en otro pasaje escribe el Santo:

«Noche y día estoy rogando para que la fuerza divina crezca en vosotros y os revele los mayores misterios de la divinidad, que no me es fácil pronunciar con la lengua, porque son grandes, y no son de este mundo, y no se revelan sino a quienes limpiaron su corazón de toda mancha y de toda la vanidad de este siglo, y a aquellos que tomaron sus cruces y aun fortificaron sus almas y fueron obedientes a Dios en todas las cosas» [117].

La acción del Espíritu transforma profundamente al «hombre interior». Lo diviniza, lo deifica. El «hombre espiritual» es la réplica cristiana del «hombre divino», el imposible ideal pagano, soñado a la vez por el pueblo y la minoría de los filósofos [118]. En el «espiritual» cristiano se transparenta una semejanza con Dios muy superior a la imagen inscrita en la humana naturaleza cuando fue creada. El mismo «hombre exterior» refleja esta profunda transformación bajo la acción del Espíritu, como lo comprobaba San Antonio: «Todo el cuerpo es transformado y se somete al poder del Espíritu. Y pienso que se le concede ya alguna parte del cuerpo espiritual que recibirá en la resurrección de los justos» [119].

«Viviendo en poder del Espíritu» [120], el *pneumaticós*, en el concepto de los antiguos, penetra los arcanos, predice el porvenir, lee los pensamientos y puede darles respuestas adecuadas; tiene poder sobre los demonios y obra milagros; y, por lo mismo, es contado entre los profetas y los apóstoles y recibe el carisma de la paternidad espiritual. La literatura monástica primitiva contiene abundantes textos que ilustran estos temas. Leamos tan sólo, una vez más, unas líneas del importante capítulo IX del tratado *De Spiritu Sancto*, de San Basilio de Cesarea:

«Como los cuerpos límpidos y transparentes se hacen resplandecientes cuando les hiere un rayo de luz e irradian otro brillo, así las almas que llevan en sí al Espíritu, iluminadas por el Espíritu, se hacen espirituales y difunden la gracia sobre los demás. De ahí la previsión del porvenir, la inteligencia de los misterios, la comprensión de las cosas ocultas, la distribución de los carismas, la partici-

116 Ibid.
117 *Ep.* 6,1: PO 10,582.
118 Cf. L. BIELER, *Theios Aner. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum* (Viena 1935-1936).
119 *Ep.* 1,70-71: CSCO 149,4.
120 *Historia monachorum* 8,7.

pación en la vida celeste, el cantar a coro con los ángeles, la alegría sin fin, el permanecer continuamente en Dios, el parecerse a Dios; en una palabra, lo que más puede desearse: llegar a ser Dios»[121].

El «portador del Espíritu» (*pneumatophoros*), como acabamos de leer en San Basilio, difunde la gracia divina sobre los demás, ejerce casi necesariamente, en círculos más o menos amplios, lo que hoy llamaríamos un apostolado carismático, esto es, el único apostolado que, según muchos de nuestros maestros, es lícito al monje ejercer. He aquí, por ejemplo, cómo lo explica Ammonas a sus discípulos. El monje—dice—debe vivir habitualmente en la soledad, a ejemplo de Elías, Juan Bautista y los otros padres. «No os imagináis, en efecto, que los justos realizaron la justicia mientras vivieron con los hombres, mezclados con ellos. No; sino que, después de haber practicado mucho la soledad, la fuerza divina habitó en ellos, y fue entonces cuando, ya en posesión de las virtudes, Dios los envió en medio de los hombres para ser edificación de los hombres y curar sus enfermedades. En vistas a esta función fueron arrancados a la soledad y enviados a los hombres. Pero *Dios los envía tan sólo cuando todas sus [propias] enfermedades están curadas*». Los que se arrogan la misión de ayudar espiritualmente a sus semejantes sin haber alcanzado ellos mismos la perfección espiritual, evidentemente no son enviados de Dios, y, por tanto, no pueden hacer ningún bien verdadero a las almas, antes bien perjudican a la suya propia. «Los que son enviados por Dios, no desean abandonar la soledad, pues saben que gracias a ella han conseguido la fuerza divina; mas, por no desobedecer al Creador, van a edificar a los hombres»[122].

Entre los diversos elementos que podemos distinguir en este apostolado carismático de los «hombres espirituales» sobresale el don de enseñar. Un texto de Casiano nos ilustra, en pocas palabras, sobre el concepto de la doctrina espiritual propio de los antiguos: «Una cosa es tener facilidad de palabra o brillantez en el decir, y otra penetrar hasta el corazón y el meollo de las palabras celestiales y contemplar con la mirada purísima del corazón los misterios profundos y escondidos. Esto no puede alcanzarlo ni la ciencia humana ni la cultura del siglo, sino sólo la pureza del alma por la iluminación del Espíritu Santo»[123]. En vano, pues, se esforzará por comunicar a las almas una doctrina espiritual quien no la posea a fondo gracias a la santidad de su vida y a la iluminación del

[121] MG 32,109.
[122] *Ep.* 1: PO 11,432-434.
[123] *Collationes* 14,9.

Espíritu. Macario se extiende sobre este tema: «Sucede que los que son ricos por el Espíritu Santo, en posesión de tesoros celestiales, en verdadera comunión con el Espíritu, anuncian a los otros la palabra de verdad, les dan conferencias espirituales, quieren hacer bien a las almas». Macario lo aprueba, pues se limitan a comunicar «sus propias riquezas y tesoros que llevan en sí mismos». Lo que no puede aprobar, en cambio, es que los espiritualmente «pobres», los que «están enteramente desprovistos de las riquezas de Cristo», pretendan anunciar «la palabra de la verdad e instruir a sus oyentes»: como no poseen un «tesoro espiritual propio», no pueden tomar de él lo necesario «para enriquecer y fortalecer a los demás» [124].

Otra característica relevante del apostolado carismático es la intercesión. El «hombre espiritual» siente la obligación de ejercitar el don de *parrhesía* en favor de sus hermanos los hombres. Lo dice expresamente, por ejemplo, San Ammonas escribiendo a sus hijos espirituales: una vez en posesión del Espíritu Santo, «ya no tendréis necesidad de orar por vosotros mismos, sino sólo por vuestros prójimos» [125]. Macario describe la intercesión como una urgencia que el Espíritu Santo hace brotar en el alma de los «espirituales», que «gimen y se lamentan, por así decirlo, con motivo del género humano, implorando a Dios por toda la descendencia de Adán». La explicación de su «aflicción» y sus «lágrimas» hay que buscarla en el hecho de que «arden de amor del Espíritu por la humanidad». Pero tal estado de ánimo es pasajero. «El Espíritu produce en ellos tal gozo y tal arrebato de caridad, que quisieran, si fuera posible, encerrar en sus corazones a todos los hombres, sin distinción de buenos y malos» [126]. Se trata, como se ve, de una misericordia sin límites, participación de la misma misericordia que llena el corazón de Dios, que inspira la oración de intercesión por todo el género humano. Misericordia e intercesión que han sido consideradas justamente por los maestros espirituales de la antigüedad como la piedra de toque para comprobar la autenticidad de la experiencia mística.

Poco a poco se nos ha ido perfilando la imagen del «espiritual» que se representaban los antiguos. Es el hombre—o la mujer—que ha mortificado sus pasiones, ha alcanzado la *apátheia*, o «pureza de corazón», y la caridad, y a través de ella ha adquirido la *gnosis* de las cosas divinas y la *diácrisis* de las humanas, «de modo que, sin peligro para sí mismo, pueda guiar con pru-

[124] *Homilías espirituales* 18,5.
[125] *Ep.* 8: PO 10,587.
[126] *Homilías espirituales* 18,8.

dencia a los demás». A ellos se dio primitivamente el título de *abba* [127]. Pero no olvidemos el rasgo esencial: el bautismo del Espíritu. Nadie, en efecto, es verdaderamente espiritual si no habita, reina y obra libremente en él el Espíritu Santo.

Ahora bien, ¿es esta maravillosa figura del *pneumaticós* un mero ideal, una pura fantasía espiritualista, o, por el contrario, existieron en la antigüedad monástica hombres y mujeres realmente «espirituales»? Las opiniones de nuestros autores están divididas. Evagrio Póntico, por ejemplo, pensaba que la *apátheia* era un estado realizable en este mundo. Rufino y Casiano estaban persuadidos de que en los desiertos había anacoretas que la habían alcanzado, y, por consiguiente, eran perfectos. Jerónimo había pensado lo mismo, pero terminó por creer que la perfección no es de esta vida [128]. Así sentía también Diadoco de Fótice, aunque admitía que el hombre puede acercarse mucho a este estado [129]. Ammonas escribe: «El Espíritu de verdad apenas habita en algunas almas» [130]. Ahora bien, según explica en otro lugar, la generalidad de los monjes no alcanzan la perfección porque viven entre los hombres; no aprendieron a vencerse a sí mismos en la soledad, ni gustaron en ella la suavidad de Dios; por eso «no han sido juzgados dignos de que la fuerza [del Espíritu] habitase en ellos y les confiriese la divinidad» [131].

Sin embargo, es indiscutible que el monacato primitivo produjo algunos—no pocos—«hombres de Dios», «pneumáticos», «pneumatóforos», «profetas», «videntes» y «dioráticos». Los documentos que nos han llegado lo atestiguan muy claramente. Cierto que es más que probable que los hagiógrafos se hayan dejado influir a menudo por esquemas tradicionales al atribuir a sus héroes virtudes y obras carismáticas; pero no parece menos indudable que las experiencias de los verdaderos «espirituales» contribuyeron eficazmente a formular estos esquemas. Y hay casos tan evidentes de monjes carismáticos, como el de Antonio o el de Simeón, primer estilita, que sería ridículo negar su existencia. Más aún, la reiteración con que nuestros textos nos hablan de «ancianos espirituales» que se convertían en padres de monjes, nos obliga a admitir que no fueron tan pocos los que alcanzaron un grado notabilísimo de perfección, si no la perfección absoluta. De lo contrario, en

[127] *Direction spirituelle*... p.52.
[128] Para Evagrio, cf. W. Bousset, *Apophthegmata*... p.306 y 321; para los demás, R. Reitzenstein, *Historia Monachorum*... p.141 (nota 1) 144 y 259-260.
[129] Cf. E. des Places, en la introducción a *Diadoque de Photicé: Oeuvres spirituelles*: SC 5 bis (París 1955) p.31.
[130] *Ep.* 13,2-3: PO 10,609.
[131] *Ep.* 1: PO 11,434.

efecto, no hubieran sido «espirituales» ni hubieran engendrado espiritualmente hijos para Dios.

Estos monjes, si hemos de prestar fe a nuestros autores, recobraron de alguna manera, y alguna vez con creces, el estado de inocencia que perdió Adán y algunos de los dones de que éste gozara antes de la caída. La completa desnudez de ciertos ermitaños fue más bien rara, esporádica [132]. En cambio, es frecuente tropezar con monjes que ejercen un maravilloso poder sobre los animales salvajes, incluso sobre las fieras más temibles; que no les causan el menor daño, sino que les obedecen dócilmente, les defienden contra los bárbaros, pastorean sus asnos, guardan sus huertas contra la voracidad de las cabras salvajes, les sirven de embarcación para atravesar el Nilo y les ayudan de otros modos semejantes. «Uno sueña con los tiempos maravillosos en que el hombre estaba en términos de amistad con los animales. Uno sueña con el paraíso perdido» [133]. En efecto, observa Cirilo de Escitópolis en la *Vida de San Eutimio*, después de apuntar que éste poseía la gracia de «no sufrir ningún daño de los animales carnívoros y venenosos con los que vivía continuamente»: «Nadie lo ponga en duda si está iniciado en la Sagrada Escritura, pues sabe muy bien que, cuando Dios habita y descansa en un hombre, todos los seres le están sometidos, como lo estaban a Adán antes de que transgrediera el mandamiento divino» [134].

Los santos monjes que han recobrado el don de la *apátheia* gozan también de imperturbable serenidad, de una paz profunda, de un gozo inenarrable. Abramos, por ejemplo, la *Historia monachorum: apa* Or parece un ángel; la vida de *apa* Bes transcurría en una serenidad profunda; sus maneras eran afables; su comportamiento, «angélico»; Teonas, el recluso, tenía un rostro igualmente «angélico» y con su mirada regocijaba los corazones; *apa* Apolo de Hermópolis sabía el secreto de comunicar a sus numerosos discípulos el júbilo espiritual que desbordaba de su alma y aun de su cuerpo: «Se les podía ver regocijándose en el desierto, hasta tal punto que parecía imposible ver en este mundo semejante alegría» [135].

Como *apa* Apolo de Hermópolis, que «revelaba a cada uno lo que escondía en su corazón» [136], otros muchos padres de monjes poseyeron, según se nos dice, el don de la *diórasis*, y, por

[132] J.-M. BESSE, *Les moines d'Orient*... p.247-248.
[133] A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* t.1 p.57. En las páginas 53-57 aduce Festugière varios ejemplos tomados de las obras hagiográficas de Cirilo de Escitópolis y de la *Historia monachorum*. Véase también R. REITZENSTEIN, *Historia monachorum*... p.174-178.
[134] *Vita Euthymii* 13. Cf. *Apophthegmata, Pablo de la Tebaida* 1.
[135] *Historia monachorum* 2,1 (Or), 4,1 (Bes); 6,1 (Teonas); 8,52 (Apolo).
[136] *Historia monachorum* 8,53.

consiguiente, se convirtieron en grandes directores de almas. La *diórasis* (perspicacia, cardiognosia) es una especie de visión a través de lo que la vista del común de los mortales no puede penetrar: la materia, el tiempo, los grandes espacios. Es «una especie de radiografía psíquica», en expresión de I. Hausherr. Este se pregunta si se trata de un puro don de Dios o también —al menos en parte—del resultado natural de la purificación; y contesta justamente: no puede ser más que un don de Dios; pero un don que no se otorga sino a algunos santos, y no a todos en la misma medida. Macario de Egipto, Sisoes y, sobre todo, Poimén se distinguieron por él entre los anacoretas coptos; y Pacomio y su discípulo Teodoreto, entre los cenobitas. San Pablo el Simple «también poseía esta gracia: miraba a los que entraban en la iglesia, y, a la sola vista de su fisonomía, se daba cuenta de si sus pensamientos eran buenos o malos». No sospechemos que era tan sólo un buen fisonomista; en realidad, era un «diorático», pues, como se añade a continuación, veía también a los ángeles acompañar gozosos a los de rostro franco y apacible, y a los demonios conduciendo a los malos con una soga que les había pasado por la nariz [137].

Con esta anécdota de Pablo el Simple tocamos otro punto del mayor interés, o, por mejor decir, penetramos en el mundo de lo maravilloso, en el que, según ciertas fuentes—por no decir todas—, vivían habitualmente los monjes antiguos. Visiones, apariciones, profecías, milagros de toda clase, son atribuidos a no pocos de los padres del yermo y a todo género de monjes de la antigüedad. Las diversas colecciones de *Apotegmas* que nos han llegado, la *Historia lausiaca*, la *Historia monachorum*, las *Vidas* de San Antonio, de San Pacomio, de San Hilarión, etc., en una palabra, casi todos los documentos que nos legó el monacato primitivo, están repletos de *mirabilia*. Y es que, en Oriente como en Occidente, había gentes excesivamente ávidas de fenómenos sobrenaturales o considerados como tales, y era preciso satisfacer a este numeroso público. Cierto que hubo escritores de otra tendencia. Así, Casiano asegura que los grandes monjes atribuían mucha más importancia a la santidad interior que a los prodigios que obraban, y él mismo se propone tratar de sus instituciones, costumbres y espiritualidad, más bien que de las maravillosas historias que otros se habían encargado de narrar. Diadoco de Fótice, por citar otro ejemplo, escribía, aludiendo claramente a las desviadas teorías de los mesalianos, que las visiones no son el fin de la

[137] *Verba seniorum* 167: ML 73,795; 18,20: col.985. Para la *diórasis*, cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle...* p.97-99.

vida ascética: «el fin único consiste en llegar a amar a Dios con un total sentimiento de certidumbre de corazón, es decir, con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma, con toda nuestra mente» [138]. Sin embargo, aquí están los milagros, las profecías y las visiones. El propio Casiano, luego de manifestar su propósito de pasarlos por alto, asegura a renglón seguido que no sólo oyó contar, sino que vio con sus propios ojos algunos de tales prodigios [139], y no puede resistir a la tentación de narrarnos, a lo largo de su obra, algunas anécdotas de esta clase.

Nosotros, sí, resistiremos firmemente a esta tentación, es verdad, muy relativa. Está fuera de nuestro propósito reproducir, una vez más, una larga lista de fenómenos sobrenaturales que, según nuestros autores, tuvieron por protagonistas a los monjes; ni siquiera mencionaremos los más sobresalientes o los más verosímiles. Diremos simplemente, con Hans Lietzmann, que «todos los signos y milagros que obraron los hombres de Dios del Antiguo Testamento, todos los que realizaron Cristo y los apóstoles, todo es imitado y sobrepasado por los iluminados de la Iglesia primitiva» [140]. Conocían la promesa del Señor: «En verdad, en verdad os digo que el que cree en mí, ése hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas» [141]. Hombres de fe ardiente, consideraban que nada tenía de particular que los monjes en quienes la gracia del Señor y la propia ascesis habían restaurado la inocencia original, disfrutaran del dominio de Adán sobre el cosmos. «Hombres de Dios», obraban con lógica impecable las obras de Dios. Poseedores del Espíritu, irradiaban necesariamente energías sobrenaturales. Y preveían los acontecimientos futuros, contemplaban lo que estaba sucediendo a grandes distancias, conocían con mucha antelación la hora de su propia muerte, recibían avisos de mensajeros celestiales, eran visitados por Cristo, los ángeles y los santos, e incluso resucitaban a los muertos.

Según la íntima convicción de los antiguos, los santos monjes pertenecían ya al paraíso. Tal es, en suma, el significado de los fenómenos sobrenaturales de que son objeto o causa instrumental. Pero no debemos perder de vista, sobre todo, su carácter carismático. Los monjes «espirituales» obran estos prodigios en beneficio del pueblo, colaboran con él, con enorme eficacia, a la edificación de la Iglesia. En definitiva, son sus carismas los que los constituyen en verdaderos apóstoles, los que les confieren una autoridad e influencia incontrovertibles ante los

[138] *Capita centum de perfectione spirituali* 40: SC 5 bis p.108.
[139] *Instituta* praef. 7.
[140] *Geschichte der alten Kirche* t.4 (Berlín ²1953) p.151.
[141] Jn 14,12.

príncipes, la jerarquía de la Iglesia y el pueblo todo, grandes y pequeños. Son sus carismas, en fin, los que les convierten en padres de otros monjes y aun de poblaciones enteras, como sucedió, por ejemplo, con *apa* Apolo de Hermópolis:

«Estaba en el desierto, limítrofe con el país civilizado, viviendo en el poder del Espíritu, obrando milagros y curaciones maravillosas..., como lo hemos escuchado de labios de los ancianos que estaban con él, ellos mismos perfectos y jefes de una numerosa hermandad. Desde entonces, el hombre se hizo famoso, como si un nuevo profeta y apóstol hubiese venido a visitar a nuestra generación. Habiéndose propagado mucho la fama de sus virtudes, todos los monjes diseminados por los alrededores venían continuamente a verle, trayéndole el don de sus almas como a un verdadero padre» [142].

Su don de milagros se ejercía en provecho no sólo de sus monjes, sino también de los pueblos circunvecinos, que, gracias a su influjo, abjuraron el paganismo y se hicieron cristianos [143].

La historia monástica conoce los nombres de no pocos «hombres de Dios» semejantes a *apa* Apolo de Hermópolis. Otros, como Simeón Estilita, Juan de Licópolis, Julián Saba y Severino, tuvieron una influencia incomparablemente mayor tanto en la Iglesia como en la sociedad en general. Pero posiblemente ninguno de ellos encarnó el ideal del *pneumaticós* mejor que San Antonio, el «padre de los monjes», si hemos de atender a lo que nos dice San Atanasio. El «varón espiritual» hace su aparición en la *Vita* al terminar los veinte años, que pasó en lo más recóndito del desierto, sin otra compañía que la de los espíritus. Cuando sus amigos, deseosos de imitarle y ponerse bajo su dirección, rompen la puerta de su refugio, contemplan admirados a un Antonio transformado:

«Antonio salió como si hubiera sido iniciado en los misterios en un templo y lleno de Dios... En cuanto repararon en él, se maravillaron de que su cuerpo no había cambiado de aspecto: no había engordado por falta de ejercicio físico, ni había adelgazado por los ayunos y los combates contra el demonio; era el mismo que habían conocido antes de su vida anacorética. Habiendo purificado su alma, no estaba ni encogido por la melancolía ni dilatado por el placer; extraño a la risa como a la tristeza, no mostraba ni pena por verse rodeado de una multitud, ni complacencia de ser saludado por tantas personas. Era de una perfecta ecuanimidad, porque se gobernaba por la razón y se hallaba en un estado conforme a la naturaleza» [144].

Esta última frase significa en San Atanasio, como ya sabemos, que en Antonio la naturaleza humana había sido restaurada en su estado de justicia, integridad y armonía originales,

[142] *Historia monachorum* 8,7-8.
[143] Ibid., 8,29.
[144] *Vita Antonii* 14.

tal como había salido de las manos del Creador en el paraíso. El gran solitario posee ya el don de la *apátheia*, que se refleja en su mismo cuerpo y en todo su ser y apariencia. Es ya el «hombre espiritual», nimbado de un rayo de la gloria de Cristo resucitado. Y, lleno del Espíritu de Dios, empieza a obrar en seguida las obras de Dios, a ejercer un apostolado carismático cada vez más vasto, y una paternidad espiritual sobre un enjambre de monjes. La *Vida*, en efecto, prosigue de este modo:

> «Por su medio, el Señor curó a muchos de sus visitantes que sufrían en sus cuerpos; a otros los libró del demonio. El Señor también había penetrado con su gracia la palabra de Antonio: consolaba a muchísimos afligidos, restablecía la amistad entre los que estaban reñidos, a todos les exhortaba a no preferir nada en el mundo al amor de Cristo... A muchos persuadió a abrazar la vida monástica... Sus palabras eran tan convincentes, que las ermitas se multiplicaron rápidamente. El las gobernaba todas como un padre» [145].

Como observa L. Bouyer, «la anacoresis no hizo de Antonio un contemplativo desinteresado de la suerte de sus hermanos: hizo de él el padre espiritual por excelencia» [146]. Su apostolado carismático se va dilatando hasta causar un fuerte impacto incluso en los paganos. «Amigo de Dios», Antonio goza en un grado maravilloso del don de la *parrhesía:* se dirige a él confiadamente siempre que surge una ocasión, y obtiene todo lo que pide, incluso los mayores milagros. A esta intimidad con el Señor debe Antonio, asimismo, el conocimiento de acontecimientos futuros y escondidos, muchas revelaciones y visiones. El don de la *diórasis*, que también posee en un grado muy alto, contribuye eficazmente a granjearle discípulos. En fin, Antonio, tal como nos lo describe Atanasio, es el hombre que ha alcanzado la perfecta belleza espiritual de la creatura transfigurada por el bautismo del Espíritu Santo:

> «En su mismo rostro se reflejaba una gracia abundante y maravillosa. El Salvador le había otorgado este carisma: si, cuando se hallaba en medio de la multitud de monjes, alguien que aún no lo conocía deseaba verle, este visitante dejaba a todos los demás en cuanto Antonio aparecía, y se dirigía a él como atraído por su mirada. No es que se distinguiera de los otros por su talla ni por su corpulencia, sino por sus costumbres ordenadas y por la pureza de su alma. En efecto, como su alma estaba en paz, también lo estaban sus sentidos exteriores. Igualmente, el gozo de su alma comunicaba alegría a su rostro... Era así como reconocían a Antonio: jamás estaba turbado, pues su alma se hallaba serena; no estaba nunca triste, porque su espíritu estaba gozoso» [147].

145 Ibid., 14-15.
146 L. Bouyer, *La spiritualité...* p.382.
147 *Vita Antonii* 67.

CAPÍTULO IX

ORACION Y CONTEMPLACION

I. EL IDEAL; LAS ETAPAS INFERIORES

La oración y la contemplación en la vida del monje

Llámese *apátheia*, «pureza de corazón», caridad perfecta, restauración del estado paradisíaco o bautismo del Espíritu Santo, el momento de la vida espiritual que marca el fin del período de intensa purificación o *praxis* es, al mismo tiempo, tránsito a lo que Casiano llama la *scientia spiritualis*, y Evagrio y otros escritores, la *theoría* o *gnosis*. En adelante, la existencia del monje tendrá como una de sus características esenciales el ejercicio del don de *parrhesía*, o libertad de lenguaje ante Dios de que gozó Adán en el paraíso. Es un punto que han subrayado con fuerza todos los maestros espirituales del monacato primitivo. El monje que ha conseguido llegar a estas alturas, si permanece fiel a la gracia, goza de un trato cada vez más continuo y más familiar con Dios. Es un hombre de oración.

Resulta casi imposible encarecer la importancia de la oración en el ideal monástico primitivo [1]. Casiano pone en labios de *apa* Isaac estas palabras: «Todo el fin del monje y la perfección del corazón tiende a perseverar en una oración continua e ininterrumpida, y, en cuanto lo permite la humana flaqueza, se esfuerza por llegar a una inmutable tranquilidad de espíritu y a una perpetua pureza» [2]. Ya en la primera y más fundamental de las *Colaciones*, *apa* Moisés había declarado: «Este debe ser nuestro principal conato, ésta la orientación perpetua de nuestro corazón: que nuestra mente permanezca

[1] Para la oración y contemplación en el monacato primitivo, véase I. HAUSHERR, *Comment priaient les Pères*: RAM 32 (1956) 33-58 y 284-296; M. MARX, *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature* (Roma 1945); I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*: OCA 157 (Roma 1960); G. PENCO, *La preghiera nella tradizione monastica*: *La preghiera*... p.263-324; P. TAMBURRINO, *Dottrina ascetica e preghiera nel monachesimo antico*: *La preghiera*... p.325-370; A. SAUDREAU, *La prière chez les moines de l'antiquité*: VS 8 (1923) 288-293; I. HAUSHERR, *La prière perpétuelle du chrétien*, en I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*: OCA 176 (Roma 1966) 255-306; J. LEMAÎTRE, *La contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens*: RAM 26 (1950) 121-172; 27 (1951) 41-74; J. LEMAÎTRE, R. ROQUES y M. VILLER, *Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens*: DS 2 (1953) 1762-1872; P.-TH. CAMELOT, *L'oraison des Pères du désert*: Cahiers de la Vie spirituelle 9-10 (París 1947); M. J. MARX, *Incessant Prayer in the Vita Antonii*: *Antonius Magnus Eremita*... p.108-135; I. HAUSHERR, *Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)*: RAM 15 (1934) 34-93.113-170 (publicado también en forma de libro, bajo el título: *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique* (París 1960); J. GRIBOMONT, *La preghiera secondo S. Basilio*: *La preghiera*... p.371-397; J. DANIÉLOU, *Platonisme*...; I. HAUSHERR, *Contemplation et sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug*: RAM 14 (1933) 171-195; A. DE VOGÜÉ, *«Orationi frequenter incumbere». Une invitation à la prière continuelle*: RAM 61 (1965) 467-472.

[2] *Collationes* 9,2.

siempre adherida a Dios y a las cosas divinas» [3]. Y, por si no fuera bastante, leemos todavía en otro lugar: «El fin del monje y su más alta perfección consiste en la 'oración perfecta'» [4]. Esta doctrina—nota I. Hausherr—, «que se repite incansablemente, puede condensarse en una palabra, o mejor, en dos palabras: un término de origen docto, *contemplación*, o un término de origen humilde, *oración*» [5]. Ambos aparecen indistintamente en las obras de Casiano, según el cual la oración perfecta es propia del contemplativo. «Oración continua e ininterrumpida» y tener siempre la mente «adherida a Dios y a las cosas divinas» son dos fórmulas equivalentes. Evagrio Póntico enseñaba lo mismo cuando escribía en su precioso tratado *Sobre la oración*: «Si eres teólogo, orarás verdaderamente, y, si oras verdaderamente, eres teólogo» [6]. Hay que añadir en seguida que el «teólogo» de Evagrio nada tiene que ver con el sabio que especula sobre Dios: es el místico que, mediante el ascetismo y la contemplación de las criaturas, se remonta hasta la visión de Dios. La oración, además, constituye el objeto de toda renuncia, de toda ascesis: «Si ambicionas la oración, renuncia a todo para obtener todo» [7]. «Ve, vende cuanto posees y dalo a los pobres, y luego toma tu cruz y niégate a ti mismo para poder orar sin distracciones» [8]. La oración perfecta, la contemplación perfecta, es el fin del monje [9]. Sin la gnosis, no se es monje más que exteriormente [10].

Lo mismo hay que decir de San Gregorio de Nisa. En su síntesis de espiritualidad para uso de los monjes que es el tratado *De instituto christiano*, Gregorio concede a la oración el puesto más eminente entre todas sus actividades; la considera como el medio más apto para alcanzar la perfección. Más aún, la oración perfecta constituye, según él, la cima más alta de la perfección cristiana. Afirma: «Quien se entrega a la oración es unido a Dios por una santificación inefable». Y a continuación sigue un texto que H. Dörries y A. Kemmer consideran como una interpolación, pero que, al parecer, es auténtico: «Habiendo recibido al Espíritu por guía y aliado, arde en el amor del Señor y hierve de deseo, no encontrando saciedad en su oración, sino siempre inflamado en el deseo del bien». Siendo así las cosas, no es de extrañar que el Santo, al imaginar su monasterio ideal, considere como los primeros a los monjes que ponen

[3] Ibid., 1,8.
[4] Ibid., 9,7.
[5] I. HAUSHERR, *Noms du Christ...* p.179.
[6] *De oratione* 60.
[7] Ibid., p.36.
[8] Ibid., p.17.
[9] *Ep.* 52: FRANKENBERG, p.601.
[10] *A los monjes que viven en los cenobios* 63.

en práctica el precepto del Apóstol de orar sin intermisión: el superior y los demás hermanos deben darles la oportunidad de dedicarse enteramente a la oración y animarlos en su esfuerzo, pues son los campeones, los guías y los modelos de la comunidad entera [11].

Parejamente, considera «Macario» la oración como «la piedra fundamental de todo esfuerzo bueno», y «la persistencia en la oración» como la «cumbre de la perfección». Por su medio pueden adquirirse todas las virtudes, pues la oración es el lazo que une el alma con Dios, fuente de toda energía espiritual, con un amor inefable. El que se esfuerza en perseverar en la oración es inflamado por el divino amor y el ardiente deseo de Dios y recibe la gracia de la perfección santificante del Espíritu. El mismo apelativo «monje» significa, según «Macario», que el que lo lleva «invoca a Dios en una oración incesante a fin de purificar su espíritu de los pensamientos numerosos e importunos y para que su espíritu llegue a ser monje en sí mismo, solo ante el verdadero Dios» [12].

Monacato docto y monacato simple están de acuerdo en otorgar a la oración y la contemplación un lugar incomparable, único, en el ideal y en la vida del monje, y no se cansan de tejer sus elogios. Serapión de Thmuis ve la esencia de la vocación monástica en el desprendimiento de todas las cosas de este mundo a fin de vivir plenamente para Dios y con Dios: el monje tiende las manos sin cesar a él, pues su único oficio es el de orar sin interrupción [13]. Rufino de Aquilea no duda en poner en labios de Juan de Licópolis esta doctrina: «La tarea principal del monje consiste en ofrecer a Dios una oración pura, sin tener nada que le reprenda en la conciencia» [14]. El viejo Palamón enseñó al joven Pacomio que «la oración es la madre de todas las virtudes» [15]. Marcos el Ermitaño dará un paso más, y escribirá que «la práctica de los mandamientos está contenida enteramente en la oración, pues no hay nada que supere el amor de Dios» [16]. Es una frase que arroja mucha luz sobre las relaciones entre contemplación y caridad. De hecho, para los antiguos, la oración contemplativa, en cuanto pone a contribución de un modo muy perfecto la caridad derramada en el corazón humano por el Espíritu Santo, es la

11 Ed. W. JAEGER, p.78.
12 *Homilías espirituales* 40,2: ed. H. DÖRRIES, p.276; *Homilías espirituales* 56,1: ed. G. M. MARRIOTT, p.44.
13 *Ep. ad monachos*: MG 40,936.
14 *Historia monachorum* 1: ML 21,397. Este texto no se halla en el original griego.
15 *Vies coptes* p.85.
16 *De his qui putant se ex operibus iustificari* 96.

fuente de todas las buenas obras y las contiene eminentemente en sí misma.

De todo esto se deduce que la oración, la contemplación, es el fin de la vida monástica. Los monjes buscan a Dios con el propósito de hallarle y permanecer estrechamente unidos a él por el íntimo lazo de la oración perfecta. Aspiran, como leemos en Casiano, a que «el alma se halle tan libre del peso de la carne, que suba todos los días hacia las alturas de las realidades espirituales hasta que toda su vida y los movimientos del corazón se conviertan en oración única e ininterrumpida» [17].

El ideal: la oración continua

«Levantaos y saludad a los monjes para que os bendigan, pues hablan continuamente con Dios y sus bocas son santas» [18]. Estas palabras que dirigió a unos seglares uno de los padres del yermo, más que una realidad común en los desiertos y cenobios de la antigüedad, revelan el ideal que los monjes se proponían alcanzar a toda costa. La doctrina es firme y universal. Ya hemos leído algunos textos bien claros de Casiano y Macario. Evagrio Póntico escribe: «El que ama a Dios, conversa siempre con él como con un padre» [19]. Es la *parrhesía* en perpetuo ejercicio; pero, además, el verbo «conversar» tiene aquí un sentido mucho más extenso y profundo que el de hablar con otro; no se trata, en efecto, de pronunciar palabras, ni siquiera de palabras interiores, sino de una unión, de una comunicación habitual. En otro lugar aconseja el propio Evagrio: «Ora sin interrupción y acuérdate de Cristo, que te ha engendrado» [20]. Los padres del yermo, «especialistas de la oración continua» [21], la recomiendan con frecuencia. En los mismos orígenes del monacato vemos que sus maestros en el ascetismo dieron al joven Antonio esta consigna, que él transmitió a sus propios discípulos [22]. En la carta *Ad filios Dei*, atribuida a San Macario de Egipto, la constancia en la oración—*orationis instantia*—aparece ya en el primer tramo de la ascensión espiritual [23]; a medida que el monje va creciendo en virtud y pureza de corazón, su oración aumenta en perfección, hasta que, llegado a las cumbres, vive unido habitualmente

17 *Collationes* 10,7.
18 *Apophthegmata, Pambo* 7.
19 *De oratione* 54.
20 *Sententiae ad virgines* 5: MG 40,1283.
21 I. Hausherr, *Direction spirituelle*... p.131.
22 Cf. *Vita Antonii* 3 y 55.
23 *Ep. ad filios Dei* 2.

con Dios [24]. San Epifanio, obispo de Salamina y anteriormente monje en Palestina, dijo: «El monje auténtico debe tener sin cesar en su corazón la oración y la salmodia» [25]. El testamento que el santo *apa* Benjamín dio a sus discípulos fue un texto de San Pablo a los tesalonicenses: «Estad siempre gozosos. Orad sin cesar. Dad gracias en todo» [26]. Nada recalca tanto el santo abad de Lérins, Porcario, a lo largo de sus *Avisos*, como la perseverancia en la oración: «Si es posible, habla siempre con el Señor. Nada antepongas a la oración durante todo el día... Haz verdaderamente lo que haces en silencio, paciencia y oración», etc. [27] Citar todos los textos que inculcan la oración sin intermisión sería prácticamente imposible.

Los monjes antiguos, según todas las apariencias, se hallaban como fascinados por el ideal de la oración continua. ¿Por qué? Sin duda, porque también ellos, como todo hombre, querían ser felices, y cifraban su felicidad en el trato asiduo, íntimo y amoroso con Dios. Pero también, y sobre todo, porque leían en su Biblia frases muy claras y perentorias sobre este particular, especialmente en el Evangelio: «Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» [28]; y en San Pablo: «Orad sin cesar» [29]. Este mandamiento del Apóstol halló en el monacato primitivo una resonancia enorme, maravillosa. Nuestros monjes se esforzaron sinceramente por cumplirlo; pocos problemas pudieron interesarles más vivamente [30].

Porque no cabe duda que la oración continua es, en primer lugar, un problema, un gran problema. El precepto, en su sentido literal, no puede ser más categórico y ningún exegeta de la antigüedad lo creyó hiperbólico. ¿Cómo iban a juzgarlo tal los monjes, que tomaban tan en serio todo lo contenido en la Escritura, su verdadera y única regla de vida? Y si no era hiperbólico, ¿cómo podía cumplirse?

Evidentemente, «orar sin cesar», en el sentido obvio de formular oraciones, sea oral, sea tan sólo mentalmente, debe relegarse a los dominios de la utopía. Cierto que los mesalianos se empeñaron en cumplir a la letra el precepto paulino; de ahí su nombre de mesalianos o euquitas, es decir, «los que oran», pues debió de ser ésta la característica más notada de la secta, aunque ciertamente no la más heterodoxa. Según ellos, por mandato del Evangelio y del Apóstol, no se debe hacer

24 Ibid., 16.
25 *Verba seniorum* 12,6.
26 *Apophthegmata, Benjamín* 4. Cf. 1 Tes 5,16-18.
27 *Monita:* ed. A. Wilmart, p.277-279.
28 Lc 18,1.
29 1 Tes 5,17.
30 Sigo aquí muy de cerca a I. Hausherr, *Noms du Christ*... p.129ss.

en este mundo otra cosa sino orar y lo que simultáneamente sea compatible con la oración. Huelga advertir que en seguida se convencieron de que era empresa imposible. Tuvieron que ampliar el concepto de oración, incluyendo en él toda ocupación de carácter espiritual, como la lectura de los libros santos. Tampoco podían dispensarse de satisfacer las más elementales necesidades de la naturaleza, alimentarse y dormir, si bien no pocos intentaron reducirlas a lo más estrictamente imprescindible, sobre todo el sueño. En fin de cuentas, lo único que realmente rechazaron fue el trabajo manual, ocupación profana que juzgaban indigna de hombres espirituales. Según decían, el trabajo manual, destinado a proporcionar al hombre el necesario sustento, era contrario al precepto del Señor: «Procuraos no el alimento perecedero, sino el alimento que permanece hasta la vida eterna» [31]. En resumidas cuentas, pese a todos sus esfuerzos y por mucho que aumentaran el número de oraciones que recitaban todos los días, no les fue posible lograr lo que pretendían, por la sencilla razón de que la continuidad de los actos de oración es una contradicción en los términos.

Monjes de ortodoxia inmaculada excogitaron otros métodos para cumplir con el precepto de orar continuamente. I. Hausherr [32] ha distinguido tres: el de la colaboración sucesiva, el de la colaboración simultánea y el de la oración implícita. El primero tuvo singular importancia sobre todo entre los monjes acemetas, en cuyas comunidades la alabanza divina no cesaba jamás: los religiosos estaban divididos en varios grupos, que se iban turnando en la iglesia sin interrupción. El segundo método era, por ejemplo, el de los discípulos de San Julián Saba, quienes, apenas apuntaba la aurora, se internaban de dos en dos en la soledad del desierto, donde, «mientras uno hincaba las rodillas para ofrecer a Dios el culto que le es debido, el otro, en pie, recitaba quince salmos de David», y así sucesivamente se iban turnando hasta el anochecer; compartiendo las fatigas de la oración, les era posible prolongarla mucho más que si oraran solos [33]. Tales soluciones, sin duda, no podían satisfacer a los espíritus reflexivos, pues el mandamiento de orar continuamente no se dirige a la Iglesia, a corporaciones o a grupos, sino a cada uno de los cristianos individualmente. Por eso, sin duda, la inmensa mayoría de los monjes adoptó el tercer método, el de la oración implícita, que consistía en transformar de algún modo la vida entera en una ininterrum-

[31] Jn 6,27.
[32] *Noms du Christ...* p.130-135.
[33] *Historia religiosa* 2.

pida oración. Lo que ambicionaban estos monjes era «el estado de oración» *(orationis status)* [34], expresión que Casiano toma de Evagrio Póntico y que implica la idea de estabilidad, de posesión tranquila y pacífica; pretendían crear en sí mismos una disposición habitual que mereciera el nombre de oración; una especie de «oración existencial», pronta a convertirse en oración explícita bajo el impulso de la más leve moción del Espíritu Santo.

Cuando se trata de realizar esta oración implícita, los antiguos se dividen en dos tendencias o escuelas de muy diversa importancia. Una minoría de monjes eruditos, llenos de ideas filosóficas, hablan de «un estado de pura intelectualidad», que, según ellos, sería por sí mismo una conversación de la mente con Dios. Otros—la inmensa mayoría—aspiran más modestamente a lo que llaman el «recuerdo de Dios» *(memoria Dei)*, que estudiaremos páginas adelante, pero que desde ahora conviene saber que consiste en un hábito durable de la memoria, sostenido por numerosos actos intermitentes. En la base de ambas teorías se halla la convicción bien arraigada de que en el hombre, pese a todas sus distracciones y evasiones, existe una actividad escondida e interna. Lo que importa es, para usar una expresión de San Arsenio, que esta «actividad escondida» sea «según Dios» [35]. Ambas escuelas están de acuerdo en este punto, sólo que Evagrio Póntico pone el acento sobre el aspecto intelectual de tal actividad, y los partidarios del otro procedimiento conceden un lugar muy importante a la memoria imaginativa.

Conviene añadir en seguida que los monjes antiguos, especialmente los anacoretas, aun aceptando por bueno el método de la oración implícita, parece que no se fiaban enteramente de él y querían y procuraban orar explícitamente cuanto podían. Al leer, por ejemplo, las obras de Casiano y contemplar cómo vivían los padres del desierto egipcio, cuya doctrina dice recopilar para uso del mundo monástico de Occidente, podemos comprender algo del inmenso afán que sentían de sumergirse en una oración explícita, perfecta y, en lo posible, continua. Pero ¿cuál es el límite de lo posible para la humana naturaleza en la presente vida? Las viejas historias abundan en anécdotas edificantes relativas a este punto. Así, se cuenta de Macario de Alejandría que se propuso permanecer en oración durante cinco días consecutivos; habían transcurrido sólo dos, cuando el demonio se irritó de tal manera, que, tomando

[34] *Collationes* 10,4.
[35] *Apophthegmata*, *Arsenio* 9.

forma de llama, abrasó cuanto había en la celda del monje; éste, que creyó que iba a ser consumido por el fuego, desistió de su propósito, si bien decía que no por temor del demonio, sino por miedo a la vanidad [36]. *Apa* Isaac, según testimonio de Casiano, contaba de San Antonio: «Le he visto permanecer tanto tiempo en oración, que con frecuencia el sol naciente le sorprendía en su éxtasis, y le he oído exclamar en el fervor de su alma: ¡Oh sol!, ¿por qué me estorbas? ¡No sales tan pronto sino para arrancarme del resplandor de la verdadera luz!» [37] De San Arsenio solía referirse que la tarde del sábado «volvía la espalda al sol y tendía sus manos al cielo en oración hasta que el sol iluminara de nuevo su rostro; entonces se sentaba» [38]. Si los *Apotegmas* rechazan con cuidado todo lo que tenga cierto relente de mesalianismo, admiten, con todo, algunas anécdotas que a nosotros nos hubieran parecido sospechosas, como la que se refiere de *apa* Apolo de Escete: no hacía trabajo manual alguno, sino que oraba sin cesar, repitiendo siempre las mismas palabras: «He pecado como hombre; tú, como Dios, ten compasión de mí» [39]. Otro monje, llamado Pablo, tampoco trabajaba manualmente; todo su trabajo consistía en orar sin intermisión, habiéndose fijado como norma trescientas oraciones diarias [40]. Es inútil seguir citando ejemplos; no lograríamos agotarlos. Teniendo presente la teoría y la práctica del monacato primitivo por lo que se refiere a la oración, I. Hausherr ha formulado esta conclusión, a todas luces acertada: «La regla de la oración no es fijarse un mínimum de oraciones para poder dedicar todo el tiempo restante a otras ocupaciones, sino determinar el máximum de tiempo que se concederá a las obras exteriores, para volver en seguida a la oración» [41].

La lucha por la oración

El ideal era magnífico, pero su realización extremadamente ardua. Orar sin intermisión, aun con las limitaciones que la humana condición impone, constituía un empeño de héroes. Incluso orar por un espacio de tiempo determinado requiere un esfuerzo notable. Tan notable, que *apa* Agatón, cargado de años y experiencia, no dudó en afirmar que ninguna virtud

[36] *Historia lausiaca* 18.
[37] *Collationes* 9,31.
[38] *Apophthegmata, Arsenio* 30.
[39] Ibid., *Apolo* 2.
[40] *Historia lausiaca* 20.
[41] *Comment priaient les Pères* p.39; *Noms du Christ*... p.136.

pide un trabajo tan continuo y esforzado. He aquí cómo respondió a la pregunta de los hermanos:

«Perdonadme, pero creo que no hay esfuerzo mayor que el de orar a Dios. Siempre que el hombre quiere orar, en efecto, sus enemigos quieren impedírselo. Pues saben que no impedirán su progreso sino apartándolo de la oración. Cualquiera que sea la buena obra que emprenda un hombre, si persevera en ella, en ella tendrá paz. Pero por la oración le será necesario luchar hasta su último aliento» [42].

El ilustre solitario no era el único que pensaba de este modo; antes bien, no hacía más que expresar un pensamiento y una experiencia muy comunes, como vamos a ver.

Cuando Evagrio Póntico escribía que «la oración sin distracción es la más alta intelección de la inteligencia» [43], se refería naturalmente a los grados más altos de oración; Evagrio, en efecto, identifica el estado de pura intelectualidad con el estado de oración y la «teología» o gnosis de la Santísima Trinidad. Pero esta doctrina vale proporcionalmente para todas las etapas que conducen a este fin sublime. Nada hay tan inestable como la mente humana, a menos que se la someta a una férrea disciplina. Los monjes lo sabían por experiencia, y uno de ellos, Casiano, describe con finura de psicólogo el continuo fluir de los pensamientos, tan natural y espontáneo, que las más de las veces ni siquiera nos damos cuenta de él [44]. Sus causas pueden ser simplemente físicas, como la necesidad de la alimentación y preocupaciones que la conciernen, dolores de cabeza o de estómago, sueño, insomnio, etc. Otras veces son tentaciones de fornicación, tristeza, vanagloria o de cualquiera de los otros *logismoi*, con todos los pensamientos que las acompañan. Otras veces se trata de arideces espirituales, angustiosas desolaciones, tentaciones de desesperación. Como se ve, el cuadro es bastante completo. Pero ¿quién podrá enumerar las variadísimas y casi infinitas distracciones que pueden apartar, y tantas veces apartan, la mente humana de su objeto durante la oración, sea ésta vocal o mental? Bien dice Evagrio Póntico que «la mente tiene toda su fuerza cuando no se representa ninguna de las cosas de este mundo durante la oración» [45].

Apa Agatón—lo acabamos de ver—estaba convencido de que los demonios atacan especialmente al monje cuando ora. Era la opinión corriente. Evagrio no duda en afirmar rotundamente que «toda la batalla empeñada entre nosotros y los es-

42 *Apophthegmata, Agatón* 9.
43 *De oratione* 34 bis: I. HAUSHERR, *Les leçons*... p.52.
44 Véase, sobre todo, *Collationes* 1,16-18; 7,3-8; 9,4-7; 10,12-14.
45 *Practicós* 65.

píritus impuros no tiene otro motivo que la oración espiritual»[46]. Lógicamente, son las distracciones el arma que los demonios esgrimen con más frecuencia contra el monje que ora. Les basta estimular la inestable facultad de pensar, de recordar, de imaginar, que el hombre posee, para apartarle de su objeto. Casiano, que también está persuadido de que los demonios combaten al monje en cuanto se dispone a orar, da esta razón como una de las principales justificaciones de las oraciones breves y ardientes, las «jaculatorias»[47].

Rufino ha ilustrado esta doctrina con un apólogo. Macario, una noche, oyó llamar a la puerta de su celda. Era el demonio. «Levántate—le dijo—; vamos juntos al lugar donde se reúnen los monjes para las vigilias». Macario conoció que se trataba del Enemigo y le preguntó qué se le había perdido en la sinaxis. «¿Ignoras, acaso—replicó el diablo—, que no se celebra ningún oficio, ninguna reunión de monjes sin nosotros? Ven, pues, y verás lo que hacemos». Macario fue y, por la gracia de Dios, vio una muchedumbre de negritos que correteaban de un lugar a otro. Se acercaban a los hermanos que estaban sentados: si les colocaban los dedos sobre las pestañas, al instante quedaban dormidos; si se los metían en la boca, al instante bostezaban. Cuando los hermanos se postraban para orar al terminar el salmo, hacían pasar ante sus ojos mil fantasmas; a veces una mujer, a veces una casa en construcción, etc.; y lo que les representaban los demonios como jugando, aquello consideraban los monjes durante la oración. Cierto que algunos rechazaban al instante al tentador, de manera que los pequeños etíopes ni siquiera se atrevían a acercárseles; otros, en cambio, estaban tan absortos en los pensamientos e imaginaciones que se les habían presentado, que los negritos podían jugar tranquilamente sobre sus espaldas[48].

No siempre, por desgracia, las tentaciones tomaban un aspecto tan divertido, ni mucho menos. Evagrio Póntico, autor grave si los hay, describe los terribles asaltos de los demonios para impedir la oración del contemplativo en términos muy diversos. «Se arrojarán sobre ti—advierte—y dejarán maltrecho todo tu cuerpo»[49]. Y no hay aquí metáfora alguna, como lo prueban los casos tremendos que cita a continuación. Veamos uno solo: hacía el demonio tan encarnizada guerra a cierto santo varón, que, apenas éste alzaba los brazos para orar, «el enemigo tomaba figura de león, levantaba contra él sus patas

[46] *De oratione* 49. Otros textos en I. Hausherr, *Les leçons...* p.71-72.
[47] Cf. *Instituta* 2,10.
[48] *Historia monachorum* 29: ML 21,454. Esta anécdota o apólogo falta en el texto griego.
[49] *De oratione* 91.

delanteras y hundía sus garras en ambas mejillas del atleta, sin soltarlo hasta que bajaba los brazos; pero él no los dejaba caer hasta terminar sus oraciones acostumbradas»[50].

¿Qué hay de realidad y qué de imaginación en esas anécdotas que Evagrio con toda seriedad refiere? Lo que a nosotros nos interesa aquí es la doctrina que suponen. El monje dispuesto a conseguir las cimas de la oración debe estar igualmente dispuesto a sufrir los ataques de los demonios, por muy duros y espantables que sean.

Por lo demás, no faltarán armas, y armas poderosas, para resistir victoriosamente. Las hay de muy diversas clases. Entre las más humildes, recordemos las estratagemas que nuestros ascetas solían usar para combatir el sueño o las distracciones, o tal vez simplemente para dar un carácter penitencial y expiatorio a su oración. A. Vööbus menciona algunas de los monjes sirios. La postura normal consistía en permanecer de pie con los brazos levantados[51]. Genuflexiones, metanías (inclinaciones profundas) y postraciones se sucedían con frecuencia durante la oración. Pero en la lucha por ésta disponían de otras ayudas mucho más eficaces y necesarias. En realidad, todo el ascetismo del monje, sus victorias sobre las pasiones, el cultivo de las virtudes, el cuidado en apartar de su mente cuanto pudiera distraerla de su propósito, en una palabra, su multiforme renuncia, constituían sus armas principales. La consigna de Evagrio no podía ser más exacta, por penosa que parezca su ejecución: «Si ambicionas la oración, renuncia a todo para obtener el todo»[52]. Casiano insiste particularmente en una ley psicológica ciertamente muy pertinente: «Lo que quisiéramos ser mientras oramos, debemos serlo antes de empezar a orar. Forzosamente, las disposiciones del alma dependen del estado que precedió»[53].

«Hesychía»

Los monjes decididos a seguir a rajatabla el ideal de la oración que Evagrio Póntico formuló tan felizmente—dejarlo todo para obtenerlo todo—, abrazaron la *hesychía*[54]. Más aún, como nota pertinentemente C. Lialine, «todo monje oriental debía tender a la *hesychía*, conforme al canon cuarto del con-

[50] Ibid., 106. Cf. 107.111, etc.
[51] A. Vööbus, History... t.2 p.288.
[52] *De oratione* 36.
[53] *Collationes* 10,14.
[54] Para la *hesychía*, véase sobre todo el excelente estudio de I. Hausherr, *L'hésychasme. Étude de spiritualité:* OCP 22 (1956) 5-40. 247-285. Reproducido en I. Hausherr, *Hésychasme et prière:* OCA 176 (Roma 1966) 163-237. Puede verse también C. Lialine, *Érémitisme en Orient:* DS 4,937-941; P. Adnès, *Hésychasme:* DS 7,381-399.

cilio de Calcedonia»[55]. En Occidente tuvo asimismo la *hesychía* fervorosos partidarios, Casiano en primerísimo lugar.

La *hesychía* es una realidad algo compleja. Los latinos solían traducir este vocablo por *quies, pax, tranquillitas, silentium...* El término griego significa en los textos monásticos de la época que nos ocupa y en otros posteriores: *a)* «tranquilidad, quietud, como estado de alma necesario para la contemplación»; *b)* «tranquilidad, como estado de separación del mundo», y equivale a «soledad». En esta última acepción implica una doble connotación de silencio y soledad, y a veces va unida a *anachóresis;* como término técnico designa la «vida solitaria del hesicasta, concedida a monjes que la desean, sea temporal, sea permanentemente»[56]. «El amor del silencio y de la soledad—ha escrito Hausherr—es la dialéctica de la oración»[57]. La *hesychía,* en fin de cuentas, es el amor, efectivo y convertido en género de vida, del silencio y la soledad en orden a alcanzar la verdadera oración y la auténtica contemplación. Es llevar la lucha por la oración hasta el último extremo.

«Cuando yo vivía en el estado monástico—escribe el obispo Teodoreto de Ciro—, a todos los bienes de la tierra prefería la *hesychía*»[58]. «Ante todo, sed amigos de la *hesychía*», leemos en una carta del gran hesicasta que fue San Arsenio[59]. Las recomendaciones, los elogios de la *hesychía,* son frecuentes y entusiastas en nuestros autores.

Hesychía, en los textos monásticos, suele tener dos sentidos principales, como hemos visto. A veces designa un estado de vida; otras, un estado de alma. Hay, por tanto, dos clases de *hesychía:* una física y otra espiritual.

La primera tiene por objeto la obtención de la segunda, y consiste esencialmente en separarse del «mundo», esto es, del conjunto de las pasiones; como éstas radican en el hombre, es preciso abandonar la sociedad de los hombres. Una vez fuera del mundo, el monje debe permanecer fiel a la soledad, al silencio, a la tranquilidad, a la paz. Todo esto va incluido en el concepto de *hesychía* como estado de vida. Justamente escribe San Jerónimo que el verdadero monje se distingue no por sus discursos y correteos, sino por su silencio y estabilidad: *non loquendo et discursando, sed tacendo et sedendo*[60].

El monje cenobita puede realizar de algún modo el ideal

[55] *Érémitisme en Orient:* DS 4,937.
[56] LAMPE, p.609.
[57] *Noms du Christ...* p.165.
[58] *Ep.* 18: SC 40,89.
[59] *Epistula beati patris Arsenii* 5: ed. G. GARITTE, *Une lettre...* p.263.
[60] *Ep.* 50,4.

de vivir apartado en soledad, silencio y paz. Para él, «separarse del mundo», vivir «sin ciudad, sin casa, sin bienes, sin amistades, sin posesiones, sin medios de subsistencia, sin negocios, sin contratos, sin deseos de instruirse en ciencias humanas, pronto a recibir en el corazón las huellas que imprimen las divinas lecciones», como escribe San Basilio [61], no puede ser una pura utopía, un ideal enteramente fuera de su alcance. Viviendo en la «secreta morada del monasterio», puede realizar «sin gran distracción» lo que se canta en el salmo: «Reposad y ved que yo soy Dios» [62]. Sin embargo, es muy revelador que los antiguos tuvieran la tendencia de equiparar *anachóresis* y *hesychía*, como puede verse en textos de Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Teodoreto de Ciro, el Pseudo-Areopagita, etc. [63], y que no dieron el nombre de hesicastas sino a los solitarios, hasta convertirse «hesicasta» en sinónimo de «anacoreta». Esto indica claramente que, según ellos, sólo en la soledad de la ermita es posible realizar plenamente la *hesychía* del cuerpo. Los anacoretas buscaban con tanto ardor la *hesychía* espiritual, que abrazaban plenamente la corporal por muy penosa que fuera; huían incluso de los otros monjes, porque éstos, al fin y al cabo, también eran hombres.

La *hesychía* del alma—entraña de la espiritualidad monástica oriental—está basada en una profunda convicción: «El monje, por vocación, está consagrado exclusivamente a perseguir la unión con Dios por la oración, la cual presupone el desprendimiento total, la perfecta purificación, la renuncia a todo lo que podría retardar su ascensión espiritual» [64]. La *hesychía* espiritual es «esa paz, esa tranquilidad del alma libre de las aspiraciones desarregladas que la dispone a la contemplación, acto supremo de la vida ascética» [65]. La *apátheia*, que Macario considera como «el verdadero *sabbat* y el verdadero reposo del alma que está vacía y purificada de todos los *logismoi* de Satán y descansa en una perpetua paz y alegría del Señor» [66], constituye uno de sus aspectos esenciales; otro, la *amerimnia*, la total carencia de cuidados temporales [67], el perfecto desprendimiento evangélico; otro, ya mencionado en el texto de Macario, la *anapausis*, término muy frecuente en la literatura ascética antigua, que puede traducirse por «reposo», «descanso», refrigerio», y que a veces se usa para designar la

[61] *Ep.* 2,2.
[62] VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium* 1: ed. R. S. MOXON (Cambridge 1915) p.4.
[63] Cf. I. HAUSHERR, *L'hésychasme*... p.10.
[64] Ibid., p.17.
[65] J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca* p.85.
[66] *Homilías espirituales* 35,1: ed. H. DÖRRIES, p.263.
[67] Cf. Mt 6,25.

perfección espiritual y el estado de oración [68]; otro, finalmente, la «pureza»: «pureza de la vida», «pureza del corazón», «pureza de la contemplación» [69].

El amor y el cultivo del silencio y la soledad, de la tranquilidad y la paz, originaron en Oriente un sistema de espiritualidad basado en la *hesychía*: el hesicasmo. Pero, por muy entusiastas que fueran sus seguidores, jamás consideraron la *hesychía* como un fin, sino como un medio—un medio excelente ciertamente—para llegar al objetivo: la unión con Dios por la oración perpetua. Es un fin magnífico que, sin duda, tenía presente San Efrén cuando dedicaba a los hesicastas estos macarismos:

> «Bienaventurado aquel cuyo corazón está lleno de paz...
> Bienaventurado aquel que permaneció tranquilo en el silencio.
> Bienaventurado aquel que fue quieto y manso...
> Bienaventurado aquel que permaneció solitario en casa» [70].

Formas inferiores de oración

La oración, la contemplación, ocupaba un lugar incomparable en la espiritualidad del monacato primitivo. El ideal de las primeras generaciones de monjes cristianos fue el cumplimiento exacto del precepto de orar continuamente. Esto queda muy claro. Sin embargo, profundizar en el estudio de la oración tanto en la vida como en los escritos de los monjes antiguos es realmente difícil, como nota pertinentemente I. Hausherr. Entre los principales escollos con que se choca hay que señalar, ante todo, el hecho de que los monjes se retiraron al desierto o se encerraron en sus cenobios no para llamar la atención o redactar su diario espiritual, sino para esconderse y para que el mundo los olvidara. Si algo sabemos de sus prácticas externas pese a sus esfuerzos por ocultarlas, es porque las «virtudes somáticas» son visibles por naturaleza. Pero ¿cómo penetrar en sus almas y enterarnos de su actividad más recóndita si ellos no nos abren la puerta? Cierto, saber cómo oraron los padres es una cosa muy ardua. Pero tampoco es fácil entender bien sus enseñanzas sobre la oración. Su terminología constituye a veces una verdadera cruz para los intérpretes. En efecto, las voces equivalentes a «oración» en sus lenguajes griego, copto, siríaco o latino pueden servir igualmente para designar la oración litúrgica o común y la oración privada, la oración de petición hecha en voz alta

68 Lampe, p.115.
69 Cf. *Collationes* 19,3-6.
70 *Hymnus de admonitione*: Lamy, t.4 p.784.

y la oración callada y secreta del alma que se comunica con su Dios, la forma más elemental de plegaria y el más alto grado de contemplación. Determinar en cada pasaje el sentido exacto que tiene el vocablo, presenta no pocas dificultades y a veces es problemático o enteramente imposible [71].

Evidentemente, los monjes antiguos conocieron todas las formas de oración y se ejercitaron en ellas. Sus maestros espirituales, en particular Evagrio y Casiano, les explicaron asimismo que, según San Pablo, la oración puede revestir cuatro expresiones principales. Casiano se ha explicado largamente sobre ellas, pues, como dice por boca de *apa* Isaac, «no podemos suponer que San Pablo hiciera esta división cuatripartita sin una buena razón»[72]. Escribe Pablo a Timoteo: «Ante todo, te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias» [73]. Y Casiano explica:

> «La petición es el grito, la plegaria que pide perdón por los pecados...
>
> Las oraciones son actos por los cuales ofrecemos o dedicamos alguna cosa a Dios. En griego se llama *euché*, es decir, 'voto'...
>
> En tercer lugar vienen las súplicas, que solemos hacer también por los otros cuando sentimos el fervor espiritual...
>
> En cuarto lugar están las acciones de gracias que el alma ofrece a Dios en medio de transportes inefables, sea cuando recuerda los beneficios que de El recibió en el pasado, sea cuando contempla los presentes, sea cuando dirige su mirada hacia el futuro y la posa en los infinitos bienes que prepara a quienes le aman...» [74]

Esta clasificación, que se inspira inmediatamente en Evagrio Póntico [75], es un poco artificial, como reconoce el propio Casiano, y no abarca todas las posibilidades, ni mucho menos. Estamos en un dominio inmenso, cuyas riquezas no tienen fin, pues «hay tantas clases de oración cuantas son las almas» [76]. Sin embargo, los cuatro géneros mencionados son muy reales y pueden servir de punto de partida para elevarse hasta los grados superiores de oración, como apunta Casiano: «De estos cuatro géneros se originan otras oportunidades de oración más sustancial», que a veces adquiere los más puros quilates de fervor y pureza [77].

[71] Este último escollo—la imprecisión del vocabulario—no puede achacarse a la impericia de nuestros autores. Más bien es una cosa querida, voluntariamente buscada. En vez de hacer hincapié en las diferentes clases de oración—litúrgica y privada, vocal y mental, etc.—, los maestros del monacato primitivo ponen de relieve la profunda unidad de la oración cristiana. Para ellos lo importante es orar, comunicarse con Dios, hablar confiadamente con El, contemplarle. La forma empleada para establecer esta comunicación íntima y amorosa les parecía muy secundaria. En la vida espiritual, lo que tiene capital importancia es la oración, no las formas que ésta revista.

[72] *Collationes* 10,9.

[73] 1 Tim 2,1.

[74] *Collationes* 9,11-14.

[75] Cf. S. MARSILI, *Giovanni Cassiano*... p.98-100.

[76] *Collationes* 9,8.

[77] Ibid., 9,15.

El oficio canónico

Lo esencial para los monjes antiguos era orar, hablar con Dios, estar con él de una manera consciente, contemplarle. Su ideal era la oración perpetua, y hacia ella tendían con todas sus fuerzas. Hombres tan entusiastas de la oración no pudieron menos de acomodarse, desde los mismos orígenes, a la costumbre tradicional de los buenos cristianos de orar a ciertas horas del día y de la noche. Los monjes aceptaron estas prácticas y las intensificaron y multiplicaron. Así se fue formando el oficio divino monástico, que en la Edad Media había de adquirir a menudo un volumen y una solemnidad casi sobrehumanos. En los principios, como hemos tenido ocasión de verlo en la primera parte de esta obra, las «horas canónicas» eran una oración vocal, intercalada de lecturas y pausas silenciosas para la oración secreta, que en los cenobios se celebraba en comunidad, y en las colonias de anacoretas, generalmente, reuniéndose en grupos los solitarios que vivían en las inmediaciones.

No vamos a repetir aquí lo que ya queda dicho de las diferentes maneras de celebrar el oficio que tuvieron los monjes de Egipto, Siria, Asia Menor, etc. Lo que ahora nos interesa es la doctrina en que se apoyaba práctica tan generalizada. Más en concreto, quisiéramos averiguar qué lugar ocupaba en la vida espiritual del monje según la doctrina de los teóricos de la vida monástica [78].

Reconozcamos en seguida que no son raros los textos que, al menos a primera vista, parecen dar una importancia de primer orden al oficio divino. Leamos, por ejemplo, este magnífico elogio de la salmodia, debido, con toda probabilidad, a San Basilio de Cesarea:

> «El salmo es la serenidad de las almas y una fuente de paz, pues calma la agitación y efervescencia de los pensamientos. Reprime la inquietud y apacigua la pasión. El salmo anuda las amistades, estrecha lo que se separaba y reconcilia a los enemigos. Pues ¿quién puede considerar aún como adversario a aquel con quien alaba a Dios con una sola voz? De este modo nos procura la salmodia el mayor de los bienes, esto es, la caridad, la cual se sirve del ajuste de las voces como de un lazo para la concordia, y armoniza en un solo coro el acuerdo de todo un pueblo. El salmo pone en fuga a los demonios y provoca la ayuda de los ángeles. Es el arma que protege de los fantasmas de la noche, el descanso de las fatigas del día. Es la seguridad del niño

[78] Para esto véase especialmente E. DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*: La Maison-Dieu 51 (1957) 31-54 (trabajo publicado primeramente en *Vom christlichen Mysterium* [Düsseldorf 1951] p.97-114); ID., *Moines et liturgie*: COCR 22 (1960) 329-340; A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*: SA 57 (Roma 1968), sobre todo en las páginas 276-323.

indefenso, la belleza del hombre en su plenitud, el consuelo del anciano, el más hermoso adorno de la mujer. Tiene su lugar en las soledades y modera las reuniones públicas. Verdadera voz de la Iglesia, es la iniciación de los que empiezan, el crecimiento de los que progresan, la estabilidad de los perfectos. El llena de luz nuestras fiestas, y también engendra en nosotros la tristeza según Dios; incluso a un corazón de piedra puede arrancar lágrimas. El salmo es la ocupación del ángel, la conversación celestial, un incienso espiritual» [79].

San Basilio no se cansa de hacer el panegírico de la salmodia, pero no le seguiremos más adelante. Veamos ahora la ardiente invectiva que San Jerónimo dirigió a sus monjes de Belén con ocasión de comentar un texto—*Exurge psalterium et cithara*—del salmo 107:

«¡Oh salterio! ¡Oh cítara! Tú has sido hecho y creado para salmodiar a Dios: despierta, pues, y canta salmos. ¿Por qué estás dormido? ¡Oh monje, que estás de pie [sólo] corporalmente!, ¿por qué duerme tu alma y no cantas al Señor? ¡Maldito sea el hombre que cumple la obra de Dios con negligencia! [80] Si eres un salterio y una cítara, ¿por qué estás callado y no glorificas a Dios?» [81]

Evagrio Póntico, por citar todavía otro texto, escribe sentenciosamente, como casi siempre: «Gran cosa es la oración sin distracciones, pero otra aún mayor salmodiar sin distracciones» [82].

No nos apresuremos a hablar, basándonos en estos y otros testimonios parecidos, del «espíritu litúrgico» de las primeras generaciones monásticas. En primer lugar, la distinción entre piedad litúrgica y piedad privada no era por entonces, ni con mucho, tan neta como lo es desde hace relativamente poco tiempo. Los antiguos no oponían la oración litúrgica a la oración privada, y no hubieran dudado en otorgar a la oración ininterrumpida del eremita el título de liturgia en el sentido teológico más robusto del vocablo. Además, no es en modo alguno evidente que consideraran su oficio u «oración canónica» como parte de lo que se ha llamado «la oración oficial de la Iglesia». Cierto que existen testimonios según los cuales los monjes se sentían especialmente obligados a interceder por toda la Iglesia y aun por todo el mundo; pero esta intercesión la ejercían no precisa y exclusivamente en su oficio, sino mediante toda su vida de oración, su ascetismo, todo su ser y todo su obrar. Su existencia entera era una liturgia [83].

No imaginemos tampoco que las «sinaxis» o reuniones de

[79] *In Ps.* 1,2: MG 29,212-213.
[80] Jer 48,10.
[81] *Tractatus de ps.* 107: CO 70,202.
[82] *Practicós* 69; *Apophthegmata, Evagrio* 3.
[83] Véase supra, p.277-278.

oración de los monjes antiguos revistieran solemnidad alguna. Nada más lejos del culto prolijo, pomposo y barroco desde todos los puntos de vista que los benedictinos cluniacenses y sus imitadores tributaron a Dios en sus espléndidas iglesias románicas durante la Edad Media. Excepción hecha del monacato urbano, o tal vez mejor, de un sector del mismo que tomaba parte activa en las celebraciones litúrgicas de basílicas y catedrales, el oficio monástico primitivo se distinguía por una gran austeridad de formas, una absoluta simplicidad, un profundo recogimiento. Había una neta distinción entre este oficio y el de los clérigos seculares y el pueblo fiel, como lo ilustra maravillosamente una anécdota que se refiere de *apa* Silvano, uno de los grandes místicos de los *Apotegmas*. Un día le preguntó un hermano cómo podría adquirir la compunción, pues se dejaba vencer de la negligencia y, cuando se levantaba de noche para la salmodia, apenas podía decir la antífona del salmo y ya se caía de sueño. He aquí la aleccionadora respuesta de Silvano:

> «Hijo, recitar salmos con antífonas es un primer acto de orgullo, como para decir: 'Yo canto'. El hermano no canta, pues el canto endurece el corazón, lo petrifica y no permite al alma alcanzar la compunción. Si quieres adquirirla, deja de cantar. Y cuando te pongas a orar, que tu alma medite el sentido del versículo. Piensa asimismo que estás en la presencia de Dios, que escruta los corazones y los riñones. Cuando te levantes, ante todas las cosas, tu boca alabará a Dios, y no empezarás en seguida el oficio, sino que saldrás de tu celda y recitarás el *Credo* y el *Padre nuestro, que estás en los cielos*. Después volverás a entrar y empezarás el oficio lentamente, lentamente, gimiendo y recordando tus pecados, así como el castigo que deberás soportar».

De confidencia en confidencia, el hermano acabó por confesar que, desde que se hizo monje, cantaba el oficio, las horas, los himnos del *octaechos*, lo que obligó al viejo Silvano a insistir en que se debía conservar la simplicidad de las prácticas antiguas:

> «Por eso la compunción y las lágrimas huyen de ti. Piensa en los ilustres padres, qué poco instruidos estaban: no sabían más que algunos salmos. No sabían ni antífonas, ni *troparios*, y brillaban como astros en el mundo. *Apa* Pablo, *apa* Antonio, Pablo el Simple, *apa* Pambo, *apa* Apolo y todos los otros confirman lo que digo; ellos que incluso resucitaron muertos y vencieron al demonio, no con cantos, *troparios* y antífonas, sino con la oración y el ayuno. No es el canto lo que puede salvar al hombre, sino el temor de Dios y la observancia de los mandamientos de Cristo. El canto ha precipitado a muchos en lo hondo del infierno; no sólo seglares, sino también sacerdotes; los ha hecho caer en la impureza y en muchas pasiones...» [84]

[84] PO 8,180.

Se podrá estar de acuerdo o no con *apa* Silvano acerca del canto en las iglesias, pero lo indiscutible es que la clásica simplicidad del oficio monástico primitivo no fue complicándose sino poco a poco y con las protestas y oposición de los fieles seguidores de los santos padres antiguos. Tal vez no pertenezca a San Antonio un texto publicado por G. Garitte en el que leemos que cantar no es cosa de monjes, sino de sacerdotes y de gente del mundo [85]. Pero J. Quasten ha reunido una serie de textos análogos que van desde el siglo VI hasta el XII [86], de los que se sigue que por lo menos una parte del monacato continuó durante mucho tiempo sin tener ninguna simpatía por las complicaciones y la mundanidad del canto sabio en el oficio. Una salmodia apenas modulada les parecía más seria, más religiosa, más adecuada a la oración.

En el monacato latino tenemos el caso conocido de San Agustín. A lo que parece, Agustín sintió siempre ciertos escrúpulos por lo que se refiere al canto eclesiástico. Este hablaba mucho a su alma de artista, le emocionaba religiosamente, pero debía de recordarle demasiado las melodías lascivas del teatro. Este aspecto sensual de la música admitida en el templo llegó a preocuparle seriamente [87]. Mas, finalmente, permitió a los monjes cantar en el oficio, aunque con ciertas restricciones. Leamos el texto mismo de la *Regla*, que es modelo de legislación cenobítica, concisa, pero profunda, sobre un punto tan vital de la observancia monástica:

> «Sed constantes en la oración a las horas y tiempos señalados.
> En el oratorio nadie haga otra cosa que orar, como lo indica el origen de su nombre, a fin de que si, tal vez, algún hermano, fuera de las horas establecidas, estuviese desocupado y quisiere orar, no se lo impidan los que allí hubieren pensado hacer otra cosa.
> Cuando alabéis a Dios con salmos e himnos, medite el corazón lo que pronuncia la boca.
> Y no deseéis cantar sino aquello que está mandado que se cante; pero lo que no está escrito para ser cantado, no lo cantéis» [88].

Lo importante para Agustín, como para todos los maestros de la espiritualidad monástica, era que durante el oficio se orara verdaderamente. Todo debía fomentar la oración del monje, no distraerla o impedirla. Casiano subraya con fuerza esta idea en sus *Instituciones* cuando explica cómo celebraban las «oraciones canónicas» los monjes egipcios, que él conside-

[85] *Un fragment grec attribué à saint Antoine l'Ermite:* Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 20 (1939) 165-170.
[86] *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (Münster 1930) p.146ss.
[87] Cf. *Confessiones* 10,33,50.
[88] *Regula S. Augustini* 2,1.

raba como los monjes ideales incluso en este punto: no les importa cantar muchos salmos, sino que procuran «con todas sus fuerzas cumplir» lo que está escrito: «Cantaré con el espíritu, cantaré también con la inteligencia» [89]; prefieren «cantar diez versículos con aplicación, a un salmo entero con el espíritu brumoso»; el presidente de la asamblea velaba cuidadosamente para que «la prolijidad de los salmos no causara tedio a los asistentes...» [90]

En fin de cuentas, todo bien sopesado, no era el oficio más que una parte, tradicional y obligatoria, de la oración continua a que aspiraban los monjes. Una parte que era preciso celebrar a sus horas y, de ordinario, en comunidad, y que, para la mayoría de los cenobitas y solitarios, podía fomentar y alimentar toda la vida de oración con su contenido bíblico no menos que con el fervor contagioso de ciertos hermanos; aunque también podía ser un estorbo, fuera por las prisas de los solistas, fuera por el tedio que engendra todo acto colectivo que requiere atención y se prolonga demasiado, como señala Casiano. Este signo negativo de la salmodia es el que pone de relieve muy especialmente una minoría de los monjes antiguos, esto es, la que perseguía con tesón la «oración pura». Para tales monjes, el gran inconveniente proviene de la naturaleza misma del oficio, esto es, el hecho de ser, ante todo, una oración vocal. Hemos leído hace poco un texto de Evagrio Póntico que a primera vista parece dar una importancia primordial al oficio divino: «Gran cosa es la oración sin distracciones, pero otra aún mayor salmodiar sin distracciones» [91]. Parece significar, en efecto, que la salmodia es superior a la oración silenciosa y espontánea, pero de hecho no lo dice. El vocablo «distracción» en el lenguaje evagriano, explica I. Hausherr [92], no se refiere tan sólo a los pensamientos profanos o extraños a la misma salmodia u oración, sino al mariposeo de la mente que va de un objeto a otro, lo cual resulta casi inevitable en la oración vocal; de ahí que sea una cosa no sólo más difícil, sino realmente «mayor», como dice Evagrio, haber alcanzado tal unión con Dios mediante la oración y la contemplación, que ni siquiera los pensamientos múltiples de la salmodia son capaces de arrastrar al espíritu de una cosa a otra. En realidad, Evagrio Póntico no pensaba que la salmodia fuera más excelente que la oración, sino todo lo contrario. En efecto, escribe en el *De oratione*, conforme al texto

[89] 1 Cor 14,15.
[90] *Instituta* 2,11.
[91] *Practicós* 69.
[92] *Le traité de l'oraison...* p.130; *Les leçons...* p.120.

corregido por I. Hausherr: «La salmodia pertenece a la sabiduría multiforme, pero la oración es el preludio de la gnosis inmaterial y uniforme» [93]. Lo que equivale a decir en lenguaje más asequible: los salmos pertenecen a la contemplación inferior, que se ocupa de las «razones» de las criaturas y que constituye, según el propio Evagrio, un obstáculo a la contemplación de Dios [94]; la oración, en cambio, pertenece al orden de esta contemplación divina, «inmaterial y uniforme», y, en último término, se identifica con ella. Por eso es perfectamente lógico que Evagrio escriba en otro lugar: «Si se te ocurre una reflexión provechosa, que te supla la salmodia; no rechaces el don de Dios para mantener la tradición». Sería hacer un desaire a Dios, efectivamente, dejar de seguir su inspiración por el infundado escrúpulo de infringir la regla de las «oraciones canónicas». El texto evagriano prosigue: «Una oración en la que no interviene la consideración y la vista de la inteligencia, es una fatiga de la carne. No te complazcas en la multiplicidad de los salmos, que arroja un velo sobre tu corazón. Más vale una sola palabra en la intimidad que mil en la distancia» [95].

Evidentemente, Evagrio Póntico no era el único maestro espiritual del monacato primitivo que pensara de este modo. En Occidente—lo acabamos de ver—divulgaba Casiano ideas parecidas [96]. San Nilo de Ancira, aunque apreciara mucho la salmodia, distinguía netamente entre la oración vocal y la de los perfectos, que consiste en inefables efusiones de un corazón abierto a Dios de par en par [97]; esta oración inefable se refleja al exterior, haciendo resplandecer la faz del monje hasta parecerse al mismo Señor transfigurado, radiante de divina belleza, en la cumbre del Tabor [98]. La doctrina de Diadoco de Fótice—por citar todavía otro testimonio—no es menos categórica: puesto a escoger entre oración vocal y mental, prefiere decididamente la segunda, que se desarrolla «en el secreto del corazón», bajo el impulso del Espíritu Santo [99].

Obsérvese bien, no son tan sólo los monjes doctos los que dan la preferencia a la oración personal y secreta sobre la «canónica». El cuidado de evitar en lo posible las celebraciones comunitarias demasiado acaparadoras y, en último término, fuente de distracciones, para cultivar mejor una oración íntima

[93] *De oratione* 85.
[94] Cf. ibid., p.57.
[95] *Paraeneticós*: FRANKENBERG, p.561.
[96] Véase también *Collationes* 9,25.
[97] *De voluntaria paupertate* 27: MG 79,1004.
[98] Ep. 2,74: MG 79,233.
[99] *Capita centum de perfectione spirituali* 73.

e ininterrumpida en cuanto esto es dado a la humana naturaleza, lo hallamos por doquier entre los monjes antiguos. Así en el cenobitismo pacomiano. Es cierto que las reglas se refieren con cierta frecuencia al oficio canónico, pero no debemos dejarnos impresionar por este criterio un poco superficial. La oración pública necesita una reglamentación más larga y minuciosa que la oración privada, y San Pacomio o sus inmediatos sucesores hablan del oficio por motivos de orden y puntualidad. Pero en ningún lugar de los reglamentos se subraya la importancia de la oración comunitaria ni se le da la primacía, mientras sí se recuerda a los monjes su deber de «meditar» continuamente la Escritura, esto es, su obligación de cultivar la oración perpetua.

Propiedades de la oración

En su exposición de las cuatro formas de oración, asigna Casiano a la «petición» el único papel de rogar por los pecados. En realidad, si tenemos en cuenta toda la literatura del monacato primitivo, y en especial la que nos pone en contacto más directo con la vida, como son los *Apotegmas de los padres*, la oración de los monjes consistía esencialmente en una humilde súplica hecha a Dios no sólo en orden a obtener el perdón de los pecados, sino para pedir toda suerte de cosas, incluso milagros, pero muy especialmente la bienaventuranza eterna y todo cuanto tiene relación con ella, la gracia de Dios, Dios mismo. Lo ha notado justamente I. Hausherr: «Orar, para ellos, es ante todo tender la mano a Dios para recibir». Cierto que también hay que dar gracias por los dones recibidos, y los monjes cumplían fielmente esta obligación; pero si ya escondían sus súplicas, «con más razón su acción de gracias: ¡el ejemplo del fariseo les espantaba!» Además, la gratitud tiene en cuenta los grandes beneficios universales del pasado: la encarnación, la redención, el don del Espíritu Santo; y «es la Iglesia como tal la que canta sobre todo el reconocimiento, porque ella no tiene mancha ni arruga, es santa e inmaculada, digna Esposa de Cristo». Pero los monjes deben alcanzar todavía la salvación, y sienten la necesidad de «orar en sentido estricto, es decir, pedir» [100].

Decididamente, la oración de los monjes antiguos tiene como primera característica la de ser una plegaria en sentido propio: «deprecación u oración ferviente para pedir una cosa»; una plegaria del mismo género que el padrenuestro y la que

100 *Noms du Christ*... p.226.

recomiendan los textos del Nuevo Testamento referentes a la oración perpetua. Y esto aun entre los místicos y contemplativos más eminentes. Los monjes antiguos se muestran, una vez más, enteramente fieles al Evangelio. Se dan cuenta de su pobreza, y la muestran humildemente, confiadamente al Señor. Son los mendigos de Dios. Es significativo a este respecto que Casiano, como veremos luego, no halle fórmula de oración más recomendable para usarla en todo momento que el *Deus in adiutorium meum intende* (Dios mío, ven en mi auxilio), con que, por influencia seguramente de la *Regla* benedictina, empezará más tarde cada una de las horas canónicas en la Iglesia latina.

No sin exageración ha escrito Hans Lietzmann que, para los monjes antiguos, orar «no es naturalmente una franca conversación con Dios, sino la recitación de fórmulas oracionales» [101]. Lietzmann generaliza excesivamente. Sin embargo, hay que reconocer que otra característica de la oración de los monjes es la de ser primordialmente vocal. Gente simple y natural, tenían que expresar con palabras lo que concebían en su mente y en su corazón. Esto por un lado. Por otro, les era de una gran ayuda servirse de oraciones hechas, especialmente las de la Biblia, que con razón consideraban de un alto valor espiritual. Su «oficio divino» consistía ante todo en la recitación de salmos y de otros pasajes de la Escritura. Pero, además, rezaban otras muchas oraciones vocales. Así, San Hipacio no sólo cumplía fielmente con el oficio canónico, compuesto de vigilias y diferentes horas diurnas, sino que añadía además la recitación de cien salmos y cien oraciones todos los días; era una bonita práctica que dejó en herencia a sus numerosos discípulos [102]. No parecerá mucho si se compara con la costumbre de cierto monje llamado Macario, quien, además del oficio canónico, recitaba diariamente dos salterios enteros, esto es, trescientos salmos [103].

Si es verdad que, según las apariencias, para muchos solitarios la vida de oración consistía sobre todo en rezar muchas oraciones, no es menos cierto que los maestros espirituales del monacato primitivo insisten fuertemente en que la oración, para merecer este nombre, debe ser verdadera, esto es, auténtica comunicación personal del hombre con Dios. Como advierte Evagrio Póntico, «la excelencia de la oración no consiste en la simple cantidad, sino en la cualidad, lo que prueban los dos [hombres] que subieron al templo y además estas pala-

[101] *Geschichte der alten Kirche* t.4 (Berlín ²1953) p.145.
[102] *Vita Hypatii* 26.
[103] Ibid., 42.

bras: 'Vosotros, cuando oréis, no disparatéis', y lo que sigue» [104].

Para que sea verdadera, la oración debe ser también pura. Los maestros del monacato primitivo han insistido sin cesar en este punto. Con todo, hay que tener muy presente que la expresión «oración pura» no es unívoca; su significado exacto cambia según las diversas tendencias espirituales de los autores que la usan. Así, en Evagrio Póntico y en Casiano—lo veremos luego—tiene valor de término técnico, aunque no siempre. En los escritores menos influenciados por las doctrinas filosóficas, sin embargo, suele denotar la oración que procede de una conciencia limpia. En primer lugar, por consiguiente, hay que esforzarse por todos los medios en excluir de la misma oración todos los vicios que podrían afearla, como, por ejemplo, la vanagloria. Atentos a la doctrina del Evangelio, los escritores monásticos señalan especialmente la impureza que más puede empañarla, es decir, la falta de caridad fraterna. En fin de cuentas, para estos autores es pura aquella oración que sale de un corazón puro, de un alma—entendimiento y voluntad—limpia de toda clase de manchas que le causan los pecados, las pasiones, el mundo y el demonio.

Evidentemente, una oración que se derrama en mera palabrería ya no sería pura; no sería ni siquiera oración. De ahí el aprecio extraordinario en que el monacato primitivo tuvo esas plegarias breves, a veces brevísimas, pero extremadamente intensas, conocidas por el nombre de «jaculatorias». Ya San Agustín participaba a Proba que «los hermanos de Egipto se ejercitan en oraciones frecuentes, pero muy breves y como lanzadas en un abrir y cerrar de ojos, para que la atención se mantenga vigilante y alerta y no se fatigue ni embote con la prolijidad, pues es tan necesaria para orar» [105]. Los padres del yermo —dice Casiano—piensan que son más útiles las «oraciones cortas, pero muy frecuentes», por dos razones: la primera, porque orando tan a menudo se está en contacto continuo con Dios, y la segunda, porque con la brevedad se evitan los dardos que el diablo suele disparar cuando oramos [106].

Las mismas distracciones, ¿no son obra del Tentador, que no puede sufrir que el monje ore? En fin de cuentas, la oración no debe prolongarse para que sea verdaderamente pura. Para dirigirse a Dios basta una frase, una exclamación, un versículo de un salmo. Unos hermanos preguntaron a *apa* Macario: «¿Cómo se debe orar?» El anciano respondió: «No es preciso

[104] *De oratione* 151.
[105] *Ep.* 130,20.
[106] *Instituta* 2,10. Cf. *Collationes* 9,36.

hacer grandes discursos; basta levantar las manos y decir: 'Señor, como lo quieres y sabes, ten piedad'. Y si el combate se prolonga: 'Señor, ayúdame'. El sabe lo que necesitamos, y tiene compasión» [107].

San Antonio, San Arsenio, San Macario de Egipto, Evagrio Póntico, Ammonas y tantos otros padres, insignes o no, doctos o no, practicaron y recomendaron las oraciones breves, pero puras, intensas, frecuentes y perseverantes. Algunos monjes se pasaban el día, el año y aun la vida repitiendo con frecuencia una misma frase, tomada o sugerida por la Biblia las más de las veces. Ya sabemos, por ejemplo, cómo *apa* Apolo de Escete decía sin cesar: «He pecado como hombre; tú, como Dios, ten compasión de mí» [108]. Era la insistencia en llamar a la puerta de que habla el Evangelio. Y conseguían lo que pedían, aunque a veces les costara más de treinta años. Sisoes, el solitario, pasó tan largo lapso de tiempo suplicando: «Señor Jesús, ampárame contra mi lengua» [109]. La literatura referente al monacato primitivo está llena de ejemplos de esta clase [110].

En el famoso capítulo 10 de la colación X, uno de los más largos de la obra y, sin disputa, el más elocuente, Casiano ha entonado las alabanzas de una de esas fórmulas cortas de oración usada por los monjes antiguos. El abad de Marsella no ha falseado en modo alguno las enseñanzas de sus maestros del desierto, atribuyéndoles sus propias ideas acerca de la excelencia, el uso y la eficacia de las jaculatorias. Todo el mundo estaba de acuerdo en que la continua repetición de una invocación breve, pero intensa, que recordara al monje su condición de pecador, de creatura desvalida, y expresara al mismo tiempo su inmensa confianza en la bondad salvadora y santificadora de Dios, era una ayuda inapreciable en el camino de la virtud y aun una excelente preparación a recibir el don gratuito de la contemplación. Nada como este ejercicio, pensaban, para establecer al hombre en la humildad, simplificar y unificar su vida espiritual, mantenerle en la presencia de Dios y en su amor. La tradición oriental posterior preferirá la llamada «oración de Jesús»: «Señor Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador»; Casiano, entre los centenares de fórmulas que tendrían sus entusiastas en el mundo monástico, escogió y alabó con singular fervor y comunicativo entusiasmo el primer versículo del salmo 70: «¡Oh Dios!, ven a librarme. ¡Oh Señor!, ven aprisa a socorrerme». *Apa* Isaac, en cuyos labios pone Casiano

[107] *Apophthegmata, Macario* 19.
[108] Ibid., *Apolo* 2.
[109] Ibid., *Sisoes* 5.
[110] Véanse los textos recogidos y comentados por I. HAUSHERR, *Noms du Christ*... p.187-197

sus dos grandes conferencias sobre la oración y contemplación, declara que esta fórmula constituye una enseñanza esotérica, un secreto que le comunicaron «unos pocos de los padres más ancianos que quedaban», y que éstos reservaban sólo para «los poquísimos que suspiraban por el verdadero camino». Es una «fórmula de piedad» que excita en el hombre toda suerte de buenos sentimientos, un arma contra toda clase de tentaciones, una medicina contra todas las enfermedades del alma, una ayuda inapreciable para mantener vivo el recuerdo de Dios y sostener una oración en todos los momentos. En una palabra, la maravillosa fórmula es útil para todo. Es imposible recomendar una cosa con más calor del que pone Casiano en estas páginas, reveladoras, con toda probabilidad, de una auténtica y maravillosa experiencia espiritual.

En el capítulo siguiente explica Casiano con alguna detención cómo la incomparable fórmula, fielmente usada por el monje, le conduce a «la más pura de las oraciones puras»; una oración que no se ocupa de la consideración de imagen alguna ni se expresa con palabras, sino que brota con la intensidad de una chispa, un transporte inefable, un ímpetu espiritual insaciable. «Arrebatada a los sentidos y a todo lo visible, el alma se dirige a Dios con suspiros y gemidos inenarrables».

A estas alturas místicas conduce, según Casiano, su *formula pietatis*. Pero nosotros no podemos pararnos en ellas. Prosiguiendo nuestro análisis de los principales rasgos de la oración tal como fue concebida y practicada por los monjes antiguos, señalemos otra característica: la perseverancia. Perseverancia no sólo en la oración, sino en un tipo especial de plegaria. El *Deus in adiutorium* de Casiano es un ejemplo notable de ello. Ammonas rogó día y noche durante catorce años para que le fuera concedido llegar a dominar la pasión de la ira [111]. Ya hemos visto que Sisoes pidió insistentemente por espacio de treinta años: «Señor Jesús, ampárame contra mi lengua» [112]. El santo *apa* Teodoro pasó en ferviente oración siete días con sus noches pidiendo a Dios la explicación de un pasaje bíblico, hasta que el Señor se la reveló [113]. Son casos notables de perseverancia en la oración, pero no extraordinarios en el mundo monástico primitivo. Aquellos hombres eran así de tenaces. Su fe no tenía límites. *Apa* Sisoes, al enterarse de que su discípulo Abrahán había sucumbido a una tentación, «se levantó, extendió las manos al cielo y dijo: '¡Oh Dios!, no te dejaré, quieras que no, hasta que le hayas sanado'. Y en seguida el

[111] *Apophthegmata, Ammonas* 3.
[112] Ibid., *Sisoes* 5.
[113] *Instituta* 5,33.

discípulo sanó»[114]. Dios sabía que el santo anciano cumpliría su amenaza, y se apresuró a complacerle. Casiano enseña, de acuerdo con la Sagrada Escritura, que «las oraciones son escuchadas por diferentes razones, según las diferentes condiciones de las almas que oran»; pero no ignora que, sin poseer otro título, basta al hombre ser perseverante en su oración para obtener lo que pide[115].

Otro aspecto de la oración del monacato primitivo que no puede descuidarse en modo alguno son las lágrimas. La oración acompañada de lágrimas gozaba de un prestigio incomparable. Y se comprende. ¿No constituye acaso la compunción, la «compunción del corazón», uno de los tesoros más estimados de las primeras generaciones monásticas, hasta el punto de hacer de ella el ambiente normal en que transcurría su vida? Su oración, por lo tanto, no podía menos de estar profundamente marcada por este sello que la autenticaba. Justamente ha notado un buen conocedor de la espiritualidad oriental que los monjes influyeron de un modo decisivo en dar un nuevo rumbo a la oración cristiana[116]. En efecto, la oración de los cristianos había consistido hasta entonces sobre todo en una petición de socorro o de protección. La piedad cristiana parecía mirar hacia el porvenir. Esta tendencia subsistirá, aunque menos aparente, entre los monjes. Pero éstos se dejarán influenciar sobre todo por el sentimiento de compunción, por el *penthos*, por la *catanyxis*, y llorarán sus pecados y multiplicarán las letanías pidiendo perdón a Dios. Se diría que miran más hacia el pasado, aunque sólo con el fin de prepararse un porvenir mejor. Claro que no debe exagerarse la diferencia, pero es preciso admitir que los monjes trasladaron el acento de un lugar a otro en materia de oración. ¿Por qué? El influjo de Orígenes, ciertamente, debió de pesar bastante; pero sobre todo fue determinante la influencia del ambiente general de los nuevos tiempos, los que siguieron a la paz de la Iglesia. Efectivamente, este cambio no ocurrió desde los mismos orígenes del monacato. La *Vida de San Antonio* es muy diferente, desde este punto de vista, de las enseñanzas y prácticas de San Arsenio y sus émulos, aunque todos tiendan y lleguen a un mismo fin. La misma diferencia existe entre Afraat y Efrén, separados tan sólo por unos lustros de distancia. Evagrio Póntico recomendó vivamente la oración penetrada de compunción:

> «¡Oh Dios, ten piedad de mí, pecador! ¡Oh Dios, perdóname mis ofensas! ¡Señor, purifícame de mi iniquidad, porque es grande! ¡Oh

114 *Apophthegmata, Sisoes* 12.
115 *Collationes* 9,34.
116 I. HAUSHERR *Noms du Christ...* p.216.

Creador mío, ten piedad de mi flaqueza! ¡Oh mi Señor y Autor, perdóname! Tus manos obraron en mí y me plasmaron; no dejes que perezca. Señor, que me formaste en un seno tenebroso y me hiciste salir a la luz de tu bondad, haz que salga de las tinieblas odiosas a la luz de tu conocimiento. Puesto que he salido del mundo, haz que no me embarace de nuevo en sus negocios. Puesto que deseché su concupiscencia, haz que no me manche de nuevo con ella. Ya que aparté de él mi rostro, haz que no me ponga a mirarle de nuevo. He abandonado mi heredad, he despreciado el afecto de mis amigos, he rechazado todas las cosas: es hacia ti hacia donde quiero ir. Pero se me han presentado mis pecados y me han hecho tropezar. Ladrones me asaltaron desde su emboscada para cogerme. Los deseos se yerguen contra mí como las olas del mar. Señor, no me abandones, antes bien envía a alguien de lo alto y líbrame, arráncame, retírame del mar de los pecados. Tengo una gran deuda de diez mil talentos y hasta hoy no he pagado nada; ten paciencia conmigo y te lo devolveré todo. No renegaré de tu amor, pues eres tú quien me ha formado de la tierra, quien extiende su mano sobre mí y me guarda».

Y Evagrio añade a renglón seguido: «Esto es lo que hay que meditar durante la oración» [117]. Es decir, tales son los sentimientos de compunción que deben llenar el corazón del monje para que su oración sea pura, sincera, agradable a Dios.

En otro lugar, el mismo maestro de espiritualidad aconseja: «Sírvete de las lágrimas para tener éxito en todas tus peticiones, pues tu Señor se complace en aceptar una oración acompañada de lágrimas» [118]. Más aún: «Al principio de la oración esfuérzate por derramar lágrimas y tener compunción, a fin de que toda tu plegaria sea fructífera» [119]. Pero este texto de Evagrio no significa que las lágrimas proceden siempre de un esfuerzo. El mismo Evagrio escribe en otro lugar: «Cuando vertieres fuentes de lágrimas en tu oración, no te ensoberbezcas interiormente; tu oración, simplemente, ha recibido un socorro para que puedas confesar con generosidad tus pecados y aplacar al Señor con tus lágrimas» [120]. Las lágrimas que realmente cuentan en la oración son una gracia de Dios. Marcos el Ermitaño enseña algo parecido a lo que acabamos de leer en Evagrio: «No te engrías porque derramas lágrimas en tu oración: Cristo toca los ojos de tu corazón y te ha hecho ver interiormente» [121].

No eran meras teorías. Numerosísimos textos nos hablan de monjes que realmente lloraban de compunción mientras oraban. He aquí un ejemplo: «Cuando Hipacio oraba, sentía compunción y lloraba, y clamaba a Dios tan fuertemente, que

117 *Protrepticós:* FRANKENBERG, p.556.
118 *De oratione* 6.
119 *Paraeneticós:* FRANKENBERG, p.560.
120 *De oratione* 7.
121 *De lege spirituali* 12: MG 65,903.

nosotros, derramando lágrimas, nos llenábamos de un miedo sagrado» [122].

San Hipacio, como se entrevé por el texto que acabamos de leer, oraba en voz alta, al menos algunas veces. Ya hemos indicado que esto ocurría con frecuencia en el mundo monástico de la antigüedad; incluso, según todos los indicios, era lo más corriente. Algunos maestros inculcaban insistentemente la conveniencia de orar sin palabras, en secreto, de manera que así como la oración vocal es un elemento característico de la práctica monástica, así la secreta o interior lo es, sobre todo, de la teoría. Casiano, como de costumbre, nos resume la doctrina de sus maestros del desierto sobre este particular cuando escribe que debemos tener particular interés en seguir el precepto evangélico de entrar en nuestra habitación y cerrar la puerta para hablar con nuestro Padre. Oramos con la puerta cerrada cuando, «sin abrir los labios y en un silencio perfecto, suplicamos a aquel que no hace caso de las palabras, pero mira los corazones» [123].

Es cierto que los monjes no descubrieron que la quietud nocturna constituye el ambiente ideal para la oración, pues de antiguo se consideró las horas de la noche como las más propicias. Mucho antes de la aparición del monacato, Hipólito aconsejaba a todo buen cristiano:

> «A mitad de la noche, abandonando la cama, levántate y ora. Los antiguos nos han transmitido esta costumbre. A esta hora todo el universo descansa, bendiciendo a Dios. Las estrellas, los árboles y las aguas parecen inmóviles. Todo el ejército de los ángeles cumple su ministerio con las almas de los justos. Así, los creyentes oran a esta hora» [124].

Se apropiaron los monjes esta manera de pensar, y la oración nocturna se convirtió en una de las características de su vida y espiritualidad. Los textos que nos lo certifican son numerosos. He aquí uno del gran San Basilio escribiendo a su amigo Gregorio de Nacianzo desde su retiro de orillas del Iris:

> «Lo que es para los otros el alba, debe ser la media noche para los que se ejercitan en la piedad, pues es sobre todo la tranquilidad de la noche lo que conviene al alma, cuando ni los ojos ni los oídos hacen penetrar hasta el corazón las palabras y los espectáculos perjudiciales, y el espíritu, solo y recogido, se une con Dios...» [125]

La tradición antigua es unánime sobre este punto de la oración nocturna. Casiano, por citar otro ejemplo, nos cuenta

122 *Vita Hypatii* 27.
123 *Collationes* 9,35.
124 *Traditio apostolica* 35.
125 *Ep.* 2,6.

esta deliciosa anécdota acaecida en el desierto de Egipto; los protagonistas son él mismo y el santo *apa* Teodoro:

«Una vez este mismo abad Teodoro vino de improviso a mi celda en plena noche, vigilando secretamente, con paterna curiosidad, lo que yo hacía solo siendo anacoreta todavía novato. Me encontró cuando me estaba acostando sobre mi estera, apenas terminado el oficio de la noche, y mi cuerpo fatigado empezaba a descansar. Entonces, suspirando profundamente y llamándome por mi nombre, me dijo: '¡Oh Juan, cuántos en este momento conversan con Dios y lo retienen y abrazan en sí mismo! ¿Y tú te privas de tan gran luz vencido por un sopor estéril?'» [126]

Biblia y oración

Mención aparte merece un último rasgo verdaderamente sobresaliente que distinguimos en la oración de los monjes antiguos: su sabor esencialmente bíblico. En realidad, todas las fórmulas de plegaria que nos ha legado el monacato primitivo están henchidas de savia bíblica, de ideas bíblicas, de sentimientos bíblicos, de palabras bíblicas. Y esto, por lo común, hasta un grado que nos llena de asombro [127].

Los monjes antiguos no podían orar de otro modo. Primero, porque profesaban una devoción total a la palabra de Dios. La Escritura—lo hemos visto—era la verdadera regla monástica y el espejo en que el monje hallaba ejemplos magníficos que imitar; la Biblia era el libro del monje, y el monje, el hombre de la Biblia. Cuando se trataba de oración, esto, naturalmente, seguía siendo verdad. La palabra de Dios contenida en los libros sagrados constituía el alimento y el estímulo de la plegaria monástica. El verdadero monje había penetrado en la vida de la Biblia, que es la vida de comunión e intimidad entre Dios y el hombre, en la que Dios toma la iniciativa del diálogo y, al propio tiempo, suscita, o mejor, crea y anima, la respuesta de su creatura humana. Jalonada en toda su extensión de innumerables oráculos divinos y de admirables plegarias, en que el hombre, inspirado por él, expone a su Padre del cielo sus necesidades, le explica sus triunfos y sus desgracias, sus alegrías y sus tristezas, y le expresa su adoración y su amor, su compunción y su acción de gracias, la Escritura, «divinamente inspirada», no sólo enseñaba al monje cómo debía orar, sino que ponía en sus labios las palabras mismas con que expresar a Dios su fe, su esperanza, su amor y todos los sentimientos más puros capaces de brotar del corazón humano tocado por la gracia. La idea que de la oración se hacían

126 *Instituta* 5,35.
127 Véase G. M. Colombás, *La Biblia...*: Yermo 2 (1964) 113-127.

los antiguos la resume excelentemente Jean Leclercq cuando escribe: «Dios nos ha hablado, y sus palabras nos han sido consignadas en un libro, en *el Libro*, la Biblia. Por consiguiente, la Biblia debe ser la fuente normal de la oración. La Biblia proporciona a la plegaria todas las palabras que ésta necesita para ser una plegaria, para ser acepta a Dios. Gracias a la Biblia, la oración puede ser una eucaristía: una *eucharistia* o *gratiarum actio*. Devolvemos a Dios lo que hemos recibido de él; decimos a Dios las palabras que Dios nos ha dicho» [128].

Su libro de oración por excelencia era el Salterio. Como es bien sabido, los salmos constituían la parte principal y más característica del oficio canónico, que ningún monje dejaba de recitar; su rezo, su «rumiación» *(melete, meditatio)*, acompañaban y vivificaban el trabajo manual de los solitarios en el recogimiento de la celda; algunos de sus versículos más enjundiosos y expresivos, como el *Deus in adiutorium* de Casiano, eran usados continuamente a guisa de jaculatorias. La salmodia, conforme al sentir de nuestros monjes, era útil para todo: como escuela de oración, como arma contra el demonio, como acicate que estimulaba al alma falta de fervor, como instrumento perfecto para obtener el espíritu de compunción y sus estupendas secuelas: las lágrimas, el silencio interior, la quietud total.

Un monje que no rezara los salmos en público y en privado, que no los supiera de memoria, que no estuviera impregnado de sus sentimientos, era sencillamente inimaginable. Incluso se dio el caso de que algunos candidatos a la vida eremítica pasaran varios años en un cenobio con el fin de aprender de coro el Salterio [129]. La recitación de los salmos era considerada como la mejor defensa contra demonios y pasiones y el mejor reclamo para atraer los ejércitos angélicos. Ocupaba en la vida del monje un lugar tan preeminente, que toda la actividad monástica podía designarse con el vocablo «salmodia» [130].

El Salterio era la escuela de oración del monacato primitivo. Su recitación casi continua, acompañada por el constante esfuerzo de traducir en actos las divinas enseñanzas que contiene, iniciaba al asceta en el arte de apropiarse las oraciones de la Escritura. Es clásica la doctrina de Casiano sobre este punto: gracias a la práctica del ascetismo, penetramos tan profundamente en las Escrituras, que se nos manifiesta su corazón y meollo, por así decirlo, «cuando nuestra experiencia no sólo

[128] *L'unité de la prière*: Paroise et liturgie 24 (1960) 280.
[129] Tal es el caso de San Alejandro Acemeta, que, al principio de su vida ascética, pasó cuatro años en el monasterio del archimandrita Elías con esta intención. Cf. *Vita*: PO 6,645.
[130] A. Vööbus, *History*... t.2 p.289-290.

nos permite conocerla, sino que hace que anticipemos este mismo conocimiento, y el sentido de las palabras no se nos descubre por una explicación, sino por la prueba que de ellas hemos hecho». Y en seguida vienen estas frases memorables: «Penetrados de los mismos sentimientos en que el salmo fue cantado o compuesto, nos convertimos, por así decirlo, en sus autores y anticipamos su pensamiento más bien que lo seguimos; comprendemos el sentido antes de conocer la letra» [131].

«Tu Salterio es mi corazón», exclama San Jerónimo dirigiéndose al Señor [132]. El gran libro de plegarias del Antiguo Testamento, y, en general, la Biblia entera, proporcionaba al monje la voz de su oración. Pero no cabía hacerse ilusiones: llegar a compenetrarse con la vida de oración de la Escritura es una meta difícil de alcanzar; supone una larga educación. Acabamos de ver cómo Casiano hace hincapié en la necesidad de vivir según la Biblia para poder orar con la Biblia. Otro precepto importante que recoge el autor de las *Colaciones* consiste en rechazar toda curiosidad meramente intelectual, evitar el mariposeo de un texto a otro sin profundizar realmente ninguno y, *a fortiori*, excluir todo pensamiento ajeno a la salmodia [133]. Es claro que un monje que no acataba esta disciplina, no llegaba jamás a orar verdaderamente con la Biblia. En cambio, los que lograban alcanzar este objetivo difícil, no sólo rezaban con palabras y sentimientos de la Escritura, sino que hacían de ésta el vehículo normal de los propios pensamientos y afectos más personales e íntimos. Porque lo más maravilloso del caso no es que las oraciones monásticas que nos han llegado estén casi íntegramente compuestas de elementos bíblicos, sino que dichos elementos se hayan convertido, indiscutiblemente, en carne y sangre de la plegaria del monje. Colmadas de sentimientos de alabanza, gratitud, compunción y todos los más nobles afectos del corazón humano, las viejas oraciones monásticas dan una impresión inequívoca de naturalidad, espontaneidad y fluidez admirables.

La «lectio divina»

Son conocidas las palabras de San Jerónimo a la virgen Eustoquia: «Sea tu custodia lo secreto de tu aposento y allá dentro recréese contigo tu Esposo. Cuando oras, hablas a tu Esposo; cuando lees, él te habla a ti» [134]. Años antes, el propio Jerónimo

131 *Collationes* 10,11.
132 *Tractatus de ps.* 143: CC 78,317.
133 Cf. *Collationes* 10,13.
134 *Ep.* 22,25.

había escrito a Rufino en una poética evocación de la vida de su común amigo Bonoso, que se había hecho anacoreta en un islote escarpado: «Ora oye a Dios cuando recorre por la lección los libros sagrados, ora habla con Dios cuando hace oración al Señor» [135]. San Agustín conocía también esta hermosa idea, como lo prueba un texto de las *Enarrationes in psalmos*: «Tu oración es una locución con Dios. Cuando lees, te habla Dios; cuando oras, tú hablas a Dios» [136]. Muy anteriormente a San Jerónimo y San Agustín, San Cipriano aconsejaba a Donato: «Sé asiduo tanto a la oración como a la lectura. Ora habla con Dios, ora Dios contigo» [137].

Teóricamente, la vida espiritual del monje no conoce más que dos ocupaciones perfectamente complementarias: la oración y la lectura. «A la oración sucede la lectura; a la lectura, la oración», era la consigna expresada por San Jerónimo [138], pero en modo alguno inventada por él. Cierto que el monje también debía trabajar; pero el trabajo no podía ser un obstáculo a la oración, como no lo eran las tareas episcopales para el gran modelo de los monjes de Occidente, San Martín de Tours; según lo que nos dice Sulpicio Severo, «no pasó hora o momento alguno que no dedicara a la oración o a la lectura; aunque, incluso mientras leía o hacía otra cosa, nunca dejaba de orar» [139].

Los maestros espirituales del monacato primitivo concedieron a la lectura un puesto de gran relieve en la teoría general de la vida religiosa. La expresión *lectio divina* se halla ya en San Ambrosio, San Agustín y otros Padres; gracias sobre todo a San Benito, la consagrará el uso de los siglos monásticos [140].

Para los monjes antiguos, la *lectio divina* consistía ante todo en leer la Sagrada Escritura. La Biblia era su lectura esencial, asidua, imprescindible, a veces única. Al margen de los libros santos, leían también, a lo que parece, aunque mucho menos, los comentarios directos o indirectos que la tradición cristiana había tejido en torno a la palabra de Dios. En efecto, todo lo que los Padres y los primeros santos monjes habían escrito, dicho y aun hecho, lo relacionaban con la Escritura; todo era una ilustración, teórica o práctica, de la misma. Por desgracia, carecemos de una buena información acerca de los libros no inspirados de uso más frecuente entre los monjes antiguos.

135 *Ep.* 3,4.
136 *Enarratio in ps.* 85,7: CC 39,1182.
137 *Ad Donatum* 15: CSEL 3,1,15. Para la *lectio divina* en el monacato primitivo, véase G. M. Colombás, *La Biblia...*: Yermo 1 (1963) 4-20.
138 *Ep.* 107,9.
139 *Vita Martini* 26,3.
140 Cf. San Ambrosio, *De bono mortis* 2; *In Lc.* 4,20; San Agustín, *Ep.* 20,3; *Serm.* 542,1: ML 38,778; San Benito, *Regula* 48,1.

Algo podemos barruntar a través del estudio de las fuentes de escritores como Evagrio Póntico y Casiano; pero en este terreno es peligroso generalizar, pues las lecturas de los escritores, con toda probabilidad, debieron de ser, por lo general, más extensas que las de los que no escribieron ni pensaron escribir. San Jerónimo señala a sus discípulos, y, sobre todo, a sus discípulas, con quienes mantenía correspondencia, los volúmenes que podrían e incluso deberían integrar una colección para la *lectio divina*: las obras de San Cipriano, San Atanasio, San Hilario de Poitiers; algunos tratados de Tertuliano, el *De virginibus*, de San Ambrosio, etc. [141] El mismo se había formado una biblioteca numerosa y variada. Pero Jerónimo es un caso muy excepcional, y sus discípulos y discípulas, a quienes aconsejaba adquirir determinadas obras, eran gentes de extraordinarias posibilidades económicas. No debemos olvidar que por entonces poseer algunos libros era poseer un tesoro. Lo ordinario sería que los monjes, especialmente los anacoretas, dispusieran de muy pocos volúmenes, a menos que se los prestaran mutuamente. En los cenobios, sobre todo con el correr de los años, los libros se irían acumulando, lo que, sin duda, permitía a los monjes hacer lecturas más variadas. Tal parece haber sido el caso del monasterio para el que escribió San Agustín su *Regla* monástica, en la que leemos: «Pídanse cada día los códices a una hora determinada» [142]. En la *Vida de San Daniel Estilita* se cita la costumbre, vigente en los monasterios de Mesopotamia, de colocar «gran número de libros diferentes» en una mesa frente al altar; «si algún hermano quiere algún libro, lo toma y lee» [143]. Pero no se nos dice de qué obras se trataba.

La lectura de los monjes era una lectura lenta, tranquila, rumiada, saboreada, ajena a todo interés extraño a la misma lectura. Nosotros, de ordinario, leemos por un interés utilitario; ellos leían por leer. O, lo que viene a ser lo mismo, para aprender de memoria los textos sagrados y luego poder recitarlos y meditarlos a voluntad y en toda ocasión. Es conocido el prestigio y la popularidad que conoció la *melete* o *meditatio* entre los monjes antiguos; no es preciso insistir en ello. Siempre, en fin de cuentas, lo único que buscaban era un contacto íntimo con la palabra de Dios, viva y vivificante. Y leían de ordinario, según una costumbre muy general de los antiguos, pronunciando distintamente las palabras en voz alta [144]. De este modo, alma y cuerpo participaban en un mismo ejercicio:

141 Cf. D. Gorze, *La lectio divina*... p.249-255.
142 *Regula S. Augustini* 9.
143 *Vita Danielis* 3,3.
144 Cf. J. Balogh, «*Voces paginarum*». *Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*: Philologus (1927) 83-202.

los ojos veían el texto escrito, los labios lo pronunciaban, los oídos lo escuchaban. Y la palabra de Dios impregnaba más y más al monje lector.

No perseguía la *lectio divina* un fin científico o literario, ni era tenida por una actividad puramente intelectual. Los monjes más simples, con tal que supieran leer, podían y debían aplicarse a ella. No se trataba de especular, a estilo de los filósofos, sino de instruirse para vivir mejor. Para ello atendían en primer lugar al sentido obvio y literal de la Escritura: todo lo que el texto sagrado enseña y refiere era objeto de su más devota consideración. Pero no se contentaban con ello, sino que investigaban con vivo interés el sentido espiritual, íntimo, magnífico y oculto que, según la general convicción de aquellos tiempos, contiene cada una de las páginas de la Sagrada Escritura, cada una de sus palabras. Entendámonos bien. No es que se dejaran arrastrar, sin ton ni son, por la imaginación desbordada y perdieran el tiempo excogitando alegorismos descabellados, como a menudo se cree. Si se dan casos de tan lamentable exégesis, son más bien excepcionales y, sobre todo, se apartan de las enseñanzas de los maestros espirituales. Porque los teóricos de la espiritualidad monástica estaban convencidos, y así lo repetían hasta la saciedad, de que sólo Dios puede revelar los sentidos estupendos que se esconden bajo la letra, los hechos y las imágenes materiales del texto sagrado, y Dios los revela tan sólo a las almas puras, a los hombres espirituales. Su doctrina, como veremos, es clara e insistente. Pero la letra estimula la curiosidad y excita el espíritu a buscar las realidades sobrenaturales que esconde, a elevarse al nivel superior de las ideas, de los misterios inefables. Además de su sentido obvio, los vocablos de la Escritura tienen una vasta resonancia espiritual, un poder de evocación asombroso, que es preciso captar. Orígenes en particular, pero también muchos escritores de la época, muchos Santos Padres, habían enseñado a los monjes esta clase de exégesis bíblica.

Aunque fuera una lectura reposada y apacible, la *lectio divina* no dejaba de requerir un notable esfuerzo. Evidentemente, no siempre se está dispuesto a leer, no siempre se tiene ganas de hacerlo. A veces, el sueño atormenta al lector y acaba por vencerle: «Tal vez deseo dar firmeza a mi corazón forzándome a leer la Escritura; pero un dolor de cabeza me lo impide, y hacia las nueve de la mañana me he dormido con la cabeza sobre la página» [145]. Estas líneas de Casiano nos pintan un cuadro que debía de repetirse mucho en la prosaica realidad

[145] *Collationes* 10,10.

del desierto. Otras veces el alma se halla como sumergida en el mortal torpor de la acedía, y «la lectura causa aversión» [146]. Perseverar en ella requiere entonces una voluntad casi heroica. Pero siempre hay que poner en la *lectio* un esfuerzo que los antiguos creían imprescindible: el de aportarle todos nuestros recursos humanos a fin de comprender mejor la comunicación de Dios. En este sentido, la lectura es una auténtica práctica ascética, un *ponos.*

La *lectio divina* exige una preparación remota. Ya Orígenes había enseñado que, sin llevar una vida auténticamente ascética, es imposible penetrar en el mundo maravilloso de la Biblia. Todos los escritores monásticos que han tocado este tema han insistido en lo mismo. Así, por ejemplo, Teodoreto de Ciro escribe que, para leer con provecho la Escritura, se requiere un alma purificada de toda mancha de pecado, un pensamiento alado y capaz de abarcar las cosas de Dios, una santa audacia para internarse en los dominios del espíritu; hay que orar intensamente para que los ojos del alma se abran a la luz divina [147]. El monje debe estar persuadido de que la especulación intelectual y la explicación racional de los textos no le permitirán profundizar la palabra de Dios. Desconfía de los comentaristas. Casiano, como es natural, hace hincapié en esta idea capital de la espiritualidad monástica: sólo se penetra verdaderamente en el meollo de la Escritura a fuerza de humildad, de ascetismo, de pureza de corazón [148].

Otro esfuerzo es necesario para poner en práctica la «regla de oro» que nos da Casiano: hay que tratar de apropiarse las palabras de la Escritura, de modo que uno exprese sus propios sentimientos mediante las frases del autor inspirado. Esto vale especialmente para los salmos—lo hemos visto—, pero puede extenderse a toda la Biblia. En realidad, los monjes que la leen como es debido son conscientes de hallarse en íntima comunicación con los autores sagrados, como si de verdad hablaran con ellos. Así nos describe, por ejemplo, San Juan Crisóstomo la conducta de los monjes de Siria, «clavados en sus libros», es decir, embebidos completamente en el mundo de la Biblia: «Unos toman a Isaías, y con él conversan; otros hablan con los apóstoles» [149]. Y en otro lugar: «El monje tiene literalmente trato con los profetas, y engalana su alma con la sabiduría de Pablo, y a cada paso puede saltar de Moisés a Isaías, y de éste a Juan y a cualquier otro» [150]. Esto representa un múltiple es-

146 Ibid., 4,2.
147 *In Cant.*: MG 81,44.
148 Cf. *Instituta* 5,35; *Collationes* 14,10 y 11.
149 *In Matth.* hom.68,4: MG 58,646.
150 *Comparatio regis et monachi* 2: MG 47,389.

fuerzo de desprendimiento del mundo ambiente, de concentración en sí mismo, de transposición a otro mundo, el mundo espiritual de la Biblia; un esfuerzo que, por muy bien empleado que sea, no deja de ser muy penoso. Sólo mediante una larga educación se puede llegar a ello.

Esta educación exige particularmente la metódica exclusión de toda curiosidad meramente intelectual, insistir en la profundización de un mismo texto, que, si es necesario, habrá que aprenderse de memoria y repetirlo incansablemente, y sobre todo evitar el mariposeo inconstante de uno a otro texto. En realidad, la metodología de la *lectio divina* tal como nos la describe Casiano, haciéndose eco de la doctrina de sus maestros del desierto egipcio, es una dura disciplina. Como en todas las cosas de la vida espiritual, el fin es maravilloso, pero el camino áspero.

No ignoraban los teóricos de la espiritualidad del monacato primitivo que la *lectio*, aun la lectura de la Escritura, puede ser ocasión de tentación, como nota Evagrio Póntico, por ejemplo, a propósito del *logismós* de la fornicación [151]. ¿De qué no se sirve el demonio para atacar y derrotar, si puede, a los atletas de Cristo? Otro peligro es la arrogancia que puede engendrar el aparente progreso en la *scientia theorica* [152]. Incluso puede servirse el Enemigo de la desmedida afición a la lectura de los libros sagrados para perder al monje. Sería, en efecto, infringir las reglas más elementales de la santa discreción y transgredir los divinos mandamientos darse tan continuamente a la lectura de la Biblia, que esta misma lectura sirviese de excusa al incumplimiento de lo ordenado por la Escritura [153]. Así, Casiano atribuye a San Antonio esta doctrina: Vale más leer menos y ganarse la vida con el fruto del propio trabajo, según ordena la Escritura, que dejar de trabajar para leer más tiempo; la lectura de los que hacen lo contrario es infructuosa, «estéril» [154].

Todo esto es cierto. Sin embargo, no hay que dejar de hacer el bien por los peligros que esto pueda acarrear. Los teóricos de la espiritualidad monástica consideraban la *lectio divina* como un bien demasiado grande para no recomendarla encarecidamente, pese a las ocasiones de tentación a que podía dar lugar. La *lectio* monástica es tan antigua como el monacato, y pronto debió de convertirse en una práctica considerada como obligatoria y casi esencial. San Agustín observa que en los mo-

151 Cf., por ejemplo, EVAGRIO PÓNTICO, *Antirrheticós*, Fornicación 50.
152 Cf. *Collationes* 14,10.
153 Cf. ibid., 1,7.
154 Ibid., 24,12.

nasterios bien ordenados se destinan a ella todos los días horas determinadas [155]. Shenute quería que «nadie trabajara en tiempo de lectura sino por urgente necesidad» [156]. Sólo quedaban legítimamente exceptuados de la ley de la *lectio divina* aquellos monjes bastante avanzados en la vida espiritual para no necesitar libros de ninguna clase. El mismo San Agustín, tan enamorado de la Escritura, lo reconocía: «El hombre que vive firme en la fe, esperanza y caridad y que retiene inalterablemente estas virtudes, no necesita de las Sagradas Escrituras, a no ser para instruir a otros. Así lo hacen muchos: viven en los desiertos incluso sin los libros santos. Tanta es la instrucción a que llegan con estos medios de fe, esperanza y caridad, que, como poseyendo ya lo perfecto, no buscan lo que sólo es en parte perfecto, es decir, las enseñanzas parciales» [157]. Pero los tales eran, evidentemente, los menos, una pequeña minoría en comparación de la masa monástica. Los que no habían llegado a tal perfección estaban obligados a leer, o, si eran analfabetos, por lo menos a atender solícitos a las lecturas públicas y aprender de memoria todo lo que pudieran; la *meditatio* les serviría, en parte, de lectura. Porque este contacto con la palabra de Dios que es esencialmente la *lectio divina*, se consideraba como una necesidad perentoria. San Nilo, por ejemplo, no duda en escribir que el alma tiene tanta necesidad de dedicarse a leer la Biblia como el cuerpo de renovar sus fuerzas con la comida y la bebida [158]. Según San Jerónimo, «ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo» [159]. Casiano, por citar un último texto entre centenares, pone en boca de *apa* Nesteros una cálida y apremiante invitación a la *lectio divina* y a la *meditatio*.

«Debemos procurar aprender de memoria las divinas Escrituras y rumiarlas incesantemente. Esta meditación ininterrumpida nos reportará dos frutos principales. El primero será que, mientras la atención está ocupada en leer y estudiar, se halla libre de los lazos de los malos pensamientos. El segundo consiste en que, después de haber recorrido varias veces ciertos pasajes, nos esforzamos en aprenderlos de memoria; y cuando no habíamos podido comprenderlos antes—por estar nuestro espíritu falto de libertad para ello—, luego, libres de las distracciones que nos solicitaban, los repasamos en silencio, sobre todo durante la noche, y los intuimos más claramente. Tanto que a veces penetramos en sus sentidos más ocultos; y lo que durante la jornada no habíamos podido entender sino superficialmente, lo captamos de noche cuando nos hallamos sumidos en un sueño profundo» [160].

[155] *De opere monachorum* 39,37.
[156] *De vita monachorum* 26: CSCO 108,100.
[157] *De doctrina christiana* 1,39: ML 34,36.
[158] *Ep.* 2,37.
[159] *In Is.* pról.
[160] *Collationes* 14,10.

Casiano menciona aquí tan sólo dos frutos de la *lectio divina*, uno de orden ascético y otro de orden más bien contemplativo. Pero, en realidad de verdad, la lista de beneficios de la lectura que se podría formar con textos tomados de los maestros espirituales del monacato antiguo, sería muy larga y magnífica. Recordemos, por lo menos, algunos de ellos.

En primer lugar, la *lectio divina* era considerada como una disciplina para concentrarse. Conforme escribía Evagrio Póntico, «cuando la mente vagabundea, la lectura, la vela nocturna y la oración la fijan»[161]. Esto era una gran ventaja. Por el mismo hecho, entre otras cosas, disminuían las tentaciones. En realidad, la lectura fue considerada como un remedio contra los vicios y una fuerte muralla contra los ataques de los demonios; tanto es así, que, según una antigua tradición, los primeros cenobitas que vivieron en el desierto se iban relevando durante toda la noche en el canto de los salmos y en la lectura ininterrumpida de la Escritura a fin de impedirles que penetraran en los monasterios[162].

Asimismo, la *lectio* desempeña en la vida espiritual un papel purificador. Así, para Jerónimo, el incendio mencionado en una visión de Isaías tiene lugar «en los libros sagrados, con cuya lectura se purifica toda la vida del hombre»[163]. Según Casiano, los varones espirituales, como buenos hechiceros, saben hallar en las Escrituras las palabras mágicas y todopoderosas para curar las mordeduras de la serpiente infernal y arrojar del corazón el fatal veneno[164].

A. Vööbus dice a propósito del monacato de lengua siríaca: «A la luz de la Escritura, los monjes observaban sus vidas, examinaban los movimientos del alma y controlaban sus pensamientos»[165]. Los monjes de Egipto, Asia Menor, Occidente, hacían lo mismo. La Biblia era realmente la regla y el espejo del monacato primitivo[166]. Por eso ha podido escribir justamente Jean Leclercq que la *lectio divina* era una «lectura activa», esto es, exigía que el lector se adaptara a lo que dice la Escritura[167]. En este sentido, la *lectio* constituye un precioso instrumento de reforma, de renovación y de progreso espiritual.

Ella es también una fuente inexhausta de consuelo, de serenidad, de paz en medio de toda suerte de pruebas. Tempe-

161 *Practicós* 15.
162 Cf. *Collationes* 7,23.
163 *Ep.* 18A.6.
164 *Collationes* 2,11.
165 *History...* t.2 p.289.
166 Véase supra, p.83-94.
167 *La lecture divine:* La Maison-Dieu 5 (1946) 25.

ramento extremadamente sensible, patriota ardiente, ¿cómo hubiera podido San Jerónimo soportar sin desfallecer la muerte sucesiva de sus mejores amigos y las calumnias y virulentos ataques de sus enemigos, así como la ruina del Imperio romano, que él creía eterno, sin la consolación y la fuerza que le daban las Escrituras? Bien podía escribir el gran monje afincado en Belén en el prólogo a su *Comentario de la epístola a los Efesios:* «Si hay alguna cosa, Paula y Eustoquia, que sostenga en esta vida al varón sabio y le mueva a permanecer ecuánime en medio de los aprietos y torbellinos del mundo, pienso que es ante todo la meditación y ciencia de las Escrituras» [168]. Y es emocionante el arte consumado con que, según el mismo Jerónimo, Paula, la noble viuda convertida en piadosa *monacha*, supo sacar siempre del texto sagrado nuevos ánimos para seguir adelante en la vida, pese a que ésta fue para ella una continua prueba y un camino de la amargura [169]. ¡Y cuántos ejemplos parecidos hallaríamos si recorriéramos los documentos hagiográficos!

Naturalmente, nuestros autores no dejan de señalar, entre los frutos de la *lectio*, los relacionados más directamente con la oración, la contemplación, la mística. Ya hemos leído algunos textos muy expresivos que ponen de relieve los íntimos lazos que unen la lectura y la oración. Hemos visto cómo los libros sagrados proporcionaban al monje ideas, sentimientos, deseos y aun palabras para dirigirse a Dios en su oración personal. Lectura y oración son, en el fondo, partes de un mismo todo, y aun no raras veces se compenetran de tal modo, que entre ellas no hay distinción.

En realidad, las delicias espirituales del monje se hallaban, sobre todo, en el sucedáneo del paraíso terrenal y prefiguración del paraíso celeste que es la lectura de las Sagradas Escrituras. En el edén de la Biblia crecen los árboles y las flores en un divino desorden. ¡Y con qué abundancia! Tanta riqueza deja atónitos a quienes tienen ojos para descubrirla. «¡Henos llegados a un jardín tapizado de muchísimas flores!»—exclama Jerónimo mientras explica a sus monjes, en Belén, el salmo 77—; «aquí crece la rosa encarnada, allí blanquean los lirios; hay variedad de flores. Nuestra alma es atraída de un lugar a otro para coger las más hermosas. Si cogemos la rosa, dejamos el lirio; si cogemos el lirio, dejamos las violetas» [170]. El viejo erudito goza tanto más cuanto es imposible agotar tanta abundan-

[168] ML 26,439.
[169] Cf. *Ep.* 108, *Epitaphium sanctae Paulae.*
[170] *Tractatus de ps.* 77: CC 78,64.

cia. «¡Oh cuántos misterios! ¡Oh cuántas flores! No digo un día; ni siquiera un mes entero bastaría para entender bien este salmo. Cada una de sus palabras tiene varios sentidos». Y, buscando esos misteriosos sentidos de la Escritura, se le pasa la vida en un intenso placer espiritual que borra de su memoria hasta el recuerdo de los goces del mundo. «Yo te pregunto, hermano carísimo»—escribe a San Paulino de Nola—: «Vivir entre estas cosas, meditarlas, no saber nada, no buscar nada fuera de ellas, ¿no te parece que es tener ya aquí en la tierra una morada del reino celeste?» [171] Y en una carta a Paula, su fiel discípula en el ascetismo y el estudio de la Escritura:

> «Yo te pregunto: ¿Qué hay de más sagrado que este misterio? ¿Qué más deleitoso que este deleite? ¿Qué manjares, qué mieles puede haber más dulces que conocer la providencia de Dios, penetrar sus secretos, examinar el pensamiento del Creador y ser enseñados en las palabras de tu Señor, objeto que son de burla por parte de los sabios de este mundo, pero que están henchidas de sabiduría espiritual? Allá se tengan otros sus riquezas, beban en copas engastadas de perlas, brillen con la seda, gocen del aura popular y, a fuerza de variedad de placeres, no sean capaces de vencer su opulencia. Nuestras delicias sean meditar en la ley del Señor día y noche, llamar a la puerta que no se abre, recibir los panes de la Trinidad, y, pues va delante el Señor, pisar las olas de este siglo» [172].

Nuestros monjes—ya queda dicho—conocían el sentido histórico y literal de la Escritura y le daban toda la importancia; pero sus delicias estaban sobre todo en investigar el sentido espiritual, que, como sabían muy bien al menos los doctos, presenta tres modalidades especiales: la tropología, la alegoría y la anagogía, de las que se ocupa Casiano en sus *Colaciones*. La historia comprende el conocimiento de las cosas pasadas en su realidad visible; la alegoría descubre en los acontecimientos narrados en la Biblia la figura de misterios relativos a Cristo y a la Iglesia terrestre; la anagogía se eleva de estos misterios espirituales de Cristo y su Iglesia a los misterios del cielo, que son todavía más santos y sublimes; la tropología, en fin, consiste en una explicación moral del texto sagrado con respecto a la enmienda de las costumbres y la formación ascética. «Podemos entender estas cuatro figuras reunidas en un solo ejemplo: Jerusalén es, a la vez, la ciudad de los judíos, según el sentido histórico; la Iglesia de Cristo, según el alegórico; la ciudad celeste, 'que es nuestra madre' [173], según el anagógico; el alma humana, según el tropológico» [174]. Hacia cuáles de

[171] *Ep.* 53,10.
[172] *Ep.* 30,13.
[173] Gál 4,26.
[174] *Collationes* 14,8.

estos métodos exegéticos iban las preferencias de nuestros monjes, nos lo indica claramente una alegoría gnóstica que leemos en el propio Casiano, nuestro mejor informador en éste como en tantos otros puntos. En el ubérrimo paraíso de las Escrituras—viene a decir el autor de las *Colaciones*—crece, para alimento de nuestras almas, toda suerte de plantas. Unas se comen crudas; a otras hay que cocerlas previamente para que pierdan su aspereza; otras son comestibles tanto crudas como cocidas; otras, por último, aunque impropias para la alimentación humana, constituyen un excelente pasto para los animales. Ya se habrá adivinado el sentido de la alegoría; Casiano, por lo demás, no omite su explicación. Los alimentos crudos son los textos que se toman en sentido literal; los cocidos, los que se someten a una transposición al sentido espiritual; el «heno para las bestias de carga», las narraciones «puras, simples e históricas», que están destinadas a los «rudos e incapaces de alcanzar un conocimiento perfecto y completo» [175].

Sabios e ignaros, origenistas o antiorigenistas, todos los monjes de la antigüedad fieles a su vocación y consecuentes con su nombre, se paseaban sin cesar por el «ubérrimo paraíso espiritual de las Escrituras» y se deleitaban con sus variados productos. Raras eran las plantas bíblicas que juzgaban buenas tan sólo para pasto de brutos animales. Por doquiera descubrían figuras, símbolos, alegorías, enseñanzas, misterios. Todo o casi todo les servía para nutrir la memoria, la imaginación, el alma entera. Nada hay en las Escrituras que no sea provechoso para la espiritualidad del monje. En las páginas del Nuevo Testamento lo mismo que en las del Antiguo, porque también éste fue escrito para doctrina y consuelo del cristiano. A veces tenemos la impresión de que nuestros autores, como en general la exégesis primitiva, están jugando y divirtiéndose cogiendo flores alegóricas, anagógicas o tropológicas en el inmenso jardín de la Biblia, tal vez porque nuestro sentido de la espiritualidad tradicional está bastante atrofiado. Así, cuando se nos dice que los pueblos vencidos por Josué [176] representan los diversos vicios [177], y los soldados del centurión del Evangelio [178], los «pensamientos» *(logismoi)* del anacoreta que sabe sojuzgarlos [179]. O cuando se nos advierte: el templo de Jerusalén fue incendiado por el primer cocinero del rey

[175] Ibid., 8,13.
[176] Deut 23,7, según los Setenta.
[177] *Collationes* 5,16-19.
[178] Mt 8,9.
[179] *Collationes* 7,5.

Nabucodonosor: ¡he aquí la terrible ruina con que el vicio de la gula amenaza al asceta! [180] O cuando las palabras del Deuteronomio: «No abominarás al egipcio, pues has habitado en su país», son citadas para darnos a entender que no debemos matar de hambre a nuestro cuerpo [181]. Casiano se revela maestro consumado en tal uso de la Biblia, pero es seguro que en esto, como en tantas cosas, es un buen discípulo de Evagrio y de sus maestros de Palestina, Egipto y Constantinopla. A las tres renuncias que constituyen propiamente al monje en su estado, corresponden, dice, los tres libros de Salomón: a la primera, los Proverbios, que nos desprenden de la concupiscencia carnal y de los vicios somáticos; a la segunda, el Eclesiastés, que proclama la vanidad de cuanto existe bajo el sol; a la tercera, el Cantar de los Cantares, en el que el alma se eleva sobre todo lo creado y se une al Verbo divino por la contemplación de las cosas celestiales [182]. Israel designa ya al hombre justo y recto, ya al alma que ve a Dios; Sión, la «atalaya de Dios», es la imagen del perfecto contemplativo... [183]

La *lectio divina* era el paraíso del monje, el lugar de sus deleites espirituales. Ella le consolaba en sus pruebas, le purificaba de sus pasiones, le mantenía fervoroso en el servicio divino; pero también le procuraba las lágrimas de la compunción, la voz de su oración y el alimento de su contemplación. Notemos este último punto. El monacato primitivo, en particular el monacato docto, no concibe una contemplación de Dios que no brote de la Escritura leída, meditada, profundizada y asimilada por el monje.

Capítulo X

ORACION Y CONTEMPLACION

II. Las etapas superiores

El intrincado universo de la contemplación

El desconocido autor de la *Historia de los monjes de Egipto* pone en labios de una de las autoridades monásticas más conspicuas de la época, el «profeta» Juan de Licópolis, esta comparación entre el *practicós* y el *theoreticós;* el asceta, ocupado

180 *Apophthegmata, Poimén* 16.
181 *Collationes* 5,19. La cita es del Deut 23,7, según los Setenta.
182 *Collationes* 3,6.
183 Ibid., 11,12.

en la práctica de las obras de misericordia, y el contemplativo, que vive tan sólo de cara a Dios. Juan habla a unos monjes de Palestina que están de visita:

«Buscad, hijos, la *hesychía*, ejercitándoos sin cesar en la contemplación, para que en vuestras oraciones mantengáis puro vuestro espíritu. También tiene su mérito el asceta que se ejercita continuamente en el mundo y se dedica a las buenas obras, que da pruebas de amor fraterno, practica la hospitalidad y la caridad, agasaja a los huéspedes, asiste a los enfermos, vive sin ofender a nadie. Tiene mérito, y mucho mérito, pues pone en práctica y en obra los mandamientos, aun cuando no se ocupa más que de cosas terrenas. Con todo, es mejor y mayor el contemplativo que se retiró de la actividad a la gnosis. Dejó a otros el cuidado de las cosas de acá abajo y..., después de haber renunciado a sí mismo y alcanzado el olvido de sí, se apresura hacia las cosas del cielo; libre de todo cuidado, se mantiene junto a Dios, sin que pensamiento alguno le haga retroceder. Una persona así pasa su vida con Dios y con Dios se comunica, celebrando a Dios con himnos sin fin» [1].

Este texto es un testimonio más de la vieja contienda—anterior al mismo cristianismo—entre los contemplativos *(theoreticoi)* y los activos *(practicoi)*, pero posee una gran claridad y valía la pena aducirlo. *Apa* Juan, como se ve, encomendaba el ejercicio de las obras de caridad para con el prójimo a los ascetas, que vivían en el mundo, y, si bien los alababa calurosamente, los posponía a los monjes, puesto que éstos practican la vida contemplativa al margen del mundo. La *theoría* o contemplación es lo que, según él, caracteriza el ideal monástico.

Casiano, como tantos otros maestros del monacato primitivo, se muestra plenamente de acuerdo con esta doctrina. El gran divulgador del ideal asceticomístico del desierto en Occidente no se cansa de proclamar que la contemplación es lo único necesario, el bien supremo, la suma felicidad, el culmen de la perfección, el objetivo que persigue el solitario, el *scopos* de toda vida monástica auténtica [2]. A su juicio, el mismo Jesucristo decidió de una vez para siempre la querella entre *practicoi* y *thereticoi*, entre la *vita actualis* y la *vita contemplativa*, al defender la causa de María contra la impaciencia de Marta. Cierto que Marta trabajaba para el Señor «con espíritu auténticamente religioso», y, si se quejó de la inacción de su hermana, fue porque «veía que, si no la ayudaba, no podría servir a tanta gente». Sin embargo, con su respuesta, el Señor puso el bien principal en la divina contemplación. Su doctrina

[1] *Historia monachorum* 1,62-63. En la nota 1 del capítulo precedente se da una bibliografía selecta sobre la oración y la contemplación en el monacato primitivo y en sus autores más destacados.

[2] Lo único necesario y el bien supremo *(Collationes* 23,3 y 1,8); la felicidad suma (ibid., 9,7); el ideal del solitario (ibid., 10,7). Para la contemplación como fin de la vida monástica, véase supra, p.315-318.

no puede ser más clara: «Servir al cuerpo es una obra transitoria; escuchar su palabra, la obra de la eternidad» [3].

Al penetrar en los dominios de la contemplación, penetramos en un universo vasto, sublime, maravilloso, pero también difícil. Difícil tanto para el monje como para el estudioso. Al monje, en efecto, no le es dado internarse en él sin que su persona sufra previamente una intensa y penosa transformación; el estudioso que desea analizar su contenido tropieza no sólo con la arduidad natural de la materia en sí misma, sino también con varios factores externos que contribuyen poderosamente a hacerla todavía más intrincada. En primer lugar, la falta de precisión en la terminología. «Contemplación», observa justamente en alguna parte David Knowles, «es un vocablo equívoco, y los teólogos y otros han escrito tanto sobre ella, que es obligado que quien trate este tema defina sus términos con claridad» [4].

Los orientales, para designar la contemplación, se servían sobre todo, aunque no exclusivamente, de dos términos: *theoría* y *gnosis*. Ambos tienen una larga y complicada historia. Hablando en general, se puede decir que el primero es de origen preferentemente filosófico, y el segundo, religioso. Pero no podemos olvidar que ni la contemplación del sabio antiguo carecía de sentimiento religioso, ni la gnosis religiosa podía dejar de tener como fondo una teoría filosófica.

Gnosis es un sustantivo derivado del verbo *gnônai*, que significa «conocer» en un sentido muy general. *Gnônai*, en efecto, no sólo no connota ningún órgano particular de conocimiento, sino que ni siquiera es función privativa de la inteligencia, pues puede implicar la voluntad, la afectividad. Influenciada por el término semítico *yada* de la Biblia, la palabra *gnosis* tiene, en el lenguaje de los cristianos, un matiz menos exclusivamente intelectual que en el de los filósofos y una extensión amplísima. No se puede afirmar, sin más, que se identifique totalmente con *theoría*. Como escribe justamente R. Cadiou, «la contemplación perfecciona la gnosis» [5].

[3] *Collationes* 1,8. Como es bien sabido, no fue Casiano ni el primero ni el último autor de la antigüedad cristiana en interpretar de este modo el juicio del Señor entre Marta y María. Esta corriente de exégesis alegórica que ve en María la figura de la vida de oración y contemplación, y en Marta el símbolo de la vida activa, tiene su principio verdaderamente importante en Orígenes. Entre los escritores monásticos que la siguen hay que mencionar a «Macario», el autor del *Liber graduum;* San Nilo de Ancira, San Agustín y otros. Marta, en esta exégesis, encarna a veces la vida ascética, y otras el ministerio de la caridad y de las obras de misericordia; María, con todo, es siempre figura de la vida contemplativa, en sentido más o menos estricto. Véase la documentación reunida por D. A. CSÁNYI, *Optima pars. Die Auslegungsgeschichte von Lk 10,38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte:* SM 2 (1960) 5-78.

[4] Recensión de O. CHADWICK, *John Cassian:* The Journal of Theological Studies N. S. 2 (1951) 108.

[5] *La jeunesse d'Origène* (París 1936) p.96 nota 1. Véase lo que queda dicho acerca de la gnosis, supra, p.290-296.

Theoría procede del verbo *theorein*, cuyo sentido primero y original es «ver», «mirar», y también «inspeccionar» y «contemplar» con los ojos. Por extensión, se le atribuyó luego la significación de «reflexionar», «meditar», «filosofar», «contemplar» con la mente, y también «asistir a un espectáculo», «a una ceremonia religiosa». Esta última acepción podría favorecer tal vez la etimología que algunos autores atribuyen a *theoría*—derivada de *Theós* (Dios)—, y que los críticos están lejos de admitir unánimemente. Lo que sí es cierto es que, en el lenguaje profano, la idea fundamental de ver físicamente con los ojos va unida, en todas las acepciones del término, a una intervención más o menos importante de la inteligencia. Algo por el estilo hay que decir también de su uso por los autores cristianos. El vocablo empezó a aparecer con mucha frecuencia entre los griegos a partir de Clemente de Alejandría y Orígenes. Los sirios lo usaron también muchísimo, a veces traduciéndolo a su propia lengua, pero de ordinario limitándose a transcribirlo. ¿Es necesario añadir que su significado no es siempre el mismo ni en los diferentes escritores ni aun en un mismo autor? Basta abrir el diccionario de Lampe para darse cuenta de las muchas acepciones y matices que puede tomar, aunque Lampe seguramente no las registra todas. Dejemos a un lado sus significados profanos. En un sentido más técnico, denota generalmente, en los Padres griegos, «la contemplación espiritual, que no debe distinguirse siempre radicalmente de la contemplación filosófica». Desde el punto de vista de la exégesis bíblica, se aplica a las «visiones de los profetas y apóstoles», y también se usa «como término del sentido espiritual de la Escritura» [6].

Algo parecido sucedió con la voz *contemplatio* en los autores cristianos latinos. San Jerónimo, traduciendo a Orígenes, transcribe simplemente *theoría;* pero más tarde habla ya de *contemplatio*, que los griegos, explica, «llaman *theoría*» [7]. Por entonces era ya un término viejo y cargado de sentidos. Derivado de *templum* (templo), indicaba originariamente, con toda probabilidad, la observación que practicaban los augures en el lugar libre y despejado que delimitaban con su varita. En seguida empieza su evolución semántica, rica y variada. Prescindiendo de otras acepciones más especiales [8], podemos retener que *contemplatio*, en los autores de la latinidad clásica, significa considerar atentamente, sea con la vista, sea con la mente. En cuanto a su uso por los escritores cristianos, hay que reconocer que, a lo largo de los primeros siglos, no tiene el voca-

[6] LAMPE, p.648-649.
[7] SAN JERÓNIMO, *In Eph.* 2,4: ML 26,527.
[8] Pueden verse en el *Thesaurus linguae latinae* 4,647-649.

blo un carácter de término técnico, ni mucho menos. Esto se explica fácilmente. A diferencia de los orientales, que ya poseían una doctrina asceticomística punto menos que acabada, los latinos, aun los más entusiastas propagandistas del ideal de perfección, como San Ambrosio o San Jerónimo, no fueron mucho más allá en sus escritos de la etapa ascética, en sentido estricto, y de los grados inferiores de la oración. Los primeros escritores latinos que formularon una doctrina sobre la contemplación fueron San Agustín, en un plano ampliamente eclesial, y Casiano, en un plano más propiamente monástico. Pero ni con esto se llegó a una precisión de vocabulario. En el mismo Casiano, acostumbrado a los términos técnicos, la voz *contemplatio* es usada en diversos sentidos. A veces significa la acción de ver; otras, la de entender o conocer; otras, finalmente, en el sentido específico de contemplación, esto es, de visión de las cosas divinas y aun del mismo Dios. Este es el único significado que nos interesa ahora. Pero hay que advertir en seguida que la contemplación como estado, esto es, como un grado determinado de la vida espiritual, la designa también Casiano sirviéndose de diversas palabras o expresiones; generalmente, de cuño griego: *virtus theoretica, scientia (gnosis), theoretiké, theoretica, theoría;* mientras que la contemplación como acto la expresa no sólo por la voz *contemplatio,* sino también por sus sinónimos *theoría, intuitus* y *obtutus* [9]. Notemos, en fin, que para designar la contemplación sobrenatural hallamos en las obras de Casino cuatro expresiones de origen evagriano: «ciencia espiritual», «reino de Dios», «lugar de Dios» y «oración pura».

No vamos a analizar ahora todas las particularidades del lenguaje de la contemplación usado por autores como Gregorio de Nisa, Evagrio Póntico, Casiano y el Pseudo-Dionisio Areopagita; algo se dirá de ello en sus lugares correspondientes. Basten las notas elementales que preceden para comprobar con cuánta razón aconsejan los críticos la más vigilante prudencia a los lectores de textos antiguos. *Theoría, gnosis, contemplatio*—los términos empleados con más frecuencia por nuestros autores—, se prestan a las mayores confusiones si no se precisa cuidadosamente cada vez que aparecen su sentido exacto mediante el estudio de su contexto literario e incluso histórico. Sería un craso error, por ejemplo, ver siempre en la *theoría* de los antiguos escritores monásticos el equivalente de nuestra contemplación mística.

Para hacerse una idea de la complejidad de cosas que se

[9] S. Marsili, *Giovanni Cassiano...* p.25-28.

cobija, mal que bien, bajo el amplio manto, no ya del término «contemplación», sino de la expresión, mucho más precisa, «contemplación de Dios», no hay como leer este hermoso párrafo de Casiano:

«La contemplación de Dios puede entenderse de muchas maneras. No sólo conocemos a Dios por la admiración de su esencia incomprensible—felicidad escondida que tenemos esperanza de alcanzar en la otra vida—, sino también por las grandezas de sus creaturas, por la consideración de su justicia, por su providencia, que aparece diariamente en el gobierno del mundo. Asimismo, cuando con atención y pureza de alma vamos recorriendo la conducta observada por Dios sobre sus santos de generación en generación y cuando admiramos con un corazón temeroso el poder con que gobierna, modera y rige todas las cosas, su ciencia sin límites y esa mirada suya a que no puede sustraerse el secreto del corazón humano. Cuando pensamos que ha contado las arenas del mar y el número de sus olas, y al considerar que cada gotita de lluvia, cada uno de los días y de las horas de que se forman los siglos, todo lo que fue y lo que será está presente en su conocimiento. Cuando, llenos de estupor, reflexionamos sobre la inefable clemencia que le hace soportar los crímenes sin número cometidos a cada instante ante sus ojos, sin que su longanimidad se agote jamás. Cuando recapacitamos en la vocación, que nos ha dado gratuitamente con anterioridad a todo mérito de nuestra parte y por un efecto de su infinita misericordia. Cuando reparamos en las ocasiones de salud que nos ha proporcionado para realizar en nosotros su plan de filiación divina, pues él ha querido que naciéramos en momentos y circunstancias en que fuera posible que alguien, ya desde la cuna, nos diera noticia de su gracia y de su ley. No sólo eso, sino que, después de haber triunfado él mismo en nosotros del adversario, únicamente, a trueque del asentimiento de nuestra voluntad, nos recompensa con una felicidad y premio eternos. Cuando, en fin, le vemos emprender por nuestra salud la gran obra de su encarnación y hacer extensivos por igual a todos los pueblos los beneficios de sus admirables misterios.

Otras maneras hay, casi innumerables, de contemplar las cosas divinas. Nacen en nuestra mente según la perfección de nuestra vida y la pureza de nuestro corazón. Merced a ellas, una mirada pura basta para ver a Dios o, por lo menos, mantenerse junto a él» [10].

La variedad de formas que puede revestir la contemplación de Dios es realmente asombrosa. Ya veremos luego cómo nuestros maestros, amantes de las divisiones y subdivisiones, intentaron clasificar y sistematizar. Por ahora bástenos saber que los dominios de la contemplación constituyen un universo vasto, nebuloso e intrincado.

[10] *Collationes* 1,15.

La contemplación de los simples: «mística diorática»; «recuerdo de Dios»

Las apologías, panegíricos y ponderaciones entusiastas de la contemplación atestiguan, en los escritos emanados del monacato docto, el alto aprecio en que en tales círculos se la tenía. Evagrio Póntico, Casiano, Gregorio de Nisa y otros *dii minores* no se cansan en poner de relieve la dignidad sublime de la vida contemplativa. Pero de esto no se sigue necesariamente que el monacato primitivo en general abundara en tales sentimientos. Y es legítimo y aun obligado formularse la pregunta: el monacato simple y popular, ¿conocía, estimaba y practicaba la contemplación?

Evidentemente, para poder contestarla hemos de acudir a las fuentes históricas que nos dan un conocimiento directo de este sector importantísimo del monacato primitivo: los *Apotegmas de los padres* y los escritos de Antonio, Ammonas y otros monjes no contaminados de cultura filosófica.

Es cierto que en las diversas colecciones de *Apotegmas* aparece repetidamente el término *theoría;* pero no por eso debemos apresurarnos a creer que el problema esté resuelto. *Theoría* no significa aquí la contemplación mística, en la que Clemente de Alejandría y Orígenes, y más tarde Evagrio y Casiano, colocaban la cumbre de la perfección, sino la concentración de los pensamientos en Dios [11]. *Theoría*, entre los padres del yermo, era la mirada humilde y amante que el solitario fijaba en su Dios mientras sus manos trabajaban incesantemente fabricando cestas y esteras en la paz de la celda solitaria. Ajenos al cristianismo platónico, plotiniano y gnóstico que florecía en Alejandría y luego en Capodacia, los monjes primitivos ignoraban casi enteramente el docto vocabulario de la *apátheia*, la *gnosis* y la *theoría*. Lo que ellos designaban con este último término estaba tan lejos de constituir la cúspide de la perfección cristiana, que alguna vez lo presentaban como uno de sus principios fundamentales. Así, *apa* Teonas al afirmar: «Somos cautivos de las pasiones carnales porque descuidamos la *theoría* de Dios» [12].

Mas, con todo esto, es preciso admitir que la *theoría* de los padres del yermo alcanzaba a veces niveles muy altos y realmente místicos. Los mismos *Apotegmas* nos lo dan a entender en no pocas anécdotas [13]. En su simplicidad, aquellos monjes

[11] Cf. K. Heussi, *Der Ursprung*... p.267.
[12] *Apophthegmata, Teonas* 1.
[13] Véanse referencias en R. Draguet, *Les Pères*... p.LII.

se esforzaban sinceramente, como leemos en un texto de la época, por permanecer espiritualmente con el Señor y sus discípulos en la cima del monte, o sentarse con María Magdalena a los pies de Jesús y escuchar sus palabras [14]. Y en algunos casos, la mirada tranquila, ardiente y suplicante que fijaban en el Dios bueno que salva a los hombres era tan sostenida e intensa, que los distraía de su trabajo manual y los transportaba a regiones sobrenaturales.

En suma, anterior y paralelamente a las lucubraciones de los monjes eruditos, existió entre los monjes simples una mística «pneumática», que no sólo era carisma gratuito, sino auténtica contemplación. Desde luego, no busquemos en los humildes, pero sabrosos y enjundiosos escritos que nos la dan a conocer, un sistema claro y coherente, ni un vocabulario preciso, ni las divisiones y subdivisiones, a que tan aficionados se muestran los monjes doctos; las distinciones entre ascética y mística, activo y pasivo, adquirido e infuso, tan importantes en la teología espiritual clásica, brillan igualmente por su ausencia. Su terminología es la que les brinda la Sagrada Escritura, en particular San Pablo, y algunos apócrifos; su literatura no se distingue por su calidad y brillantez; y un pudor muy simpático los retiene en la descripción de fenómenos que son realmente inefables. Pero nada de esto obsta a que se trate de una experiencia muy alta y muy auténtica.

Esta mística contemplativa conoció dos manifestaciones principales; a una de ellas se le ha dado el nombre de «mística diorática»; la otra se llama tradicionalmente el «recuerdo de Dios».

Diorao quiere decir «trasver» y «ver claramente»; *dioraticós*, en el lenguaje de los padres, significa «el que ve claro» o «el que discierne» y «el que comprende», y se aplica por lo general a quienes poseen el «discernimiento espiritual e intelectual» y la «perspicacia profética» [15]. Ahora bien, San Ammonas, discípulo de San Antonio, habla, en las cartas que dirige a sus hijos espirituales, de un «carisma diorático» *(dioraticón chárisma)* [16], que convierte en «diorática» *(dioratiké)* al alma que lo recibe [17]. En un texto importante, menciona repetidamente el vocablo *anáblepsis* (visión, visión de lo alto), que probablemente hay que identificar con el *dioráticon chárisma*, que exhorta a sus discípulos a pedir a Dios «con insistencia fe y lá-

[14] *La collation des douze anachorètes* 4: ed. J.-C. Guy, p.423-424.
[15] Lampe, p.373. Para la «mística diorática», véase J. Lemaître, *Contemplation*, «Mystique dioratique»: DS 2,1856-1857.
[16] *Ep.* 3,2: PO 11,439.
[17] *Ep.* 4,6: PO 11,444.

grimas»[18]. Se trata, evidentemente, de una especial iluminación, de un carisma que se recibe, juntamente con el Espíritu Santo, como coronamiento de la «vida práctica». Ammonas no sabe distinguir ni clasificar con la pericia de un escolástico medieval. Ni siquiera sabe expresarse con la facilidad de un Gregorio de Nisa o de un Casiano. Además, está persuadido de que lo que intenta dar a entender de algún modo es propiamente inefable. Le es imposible expresar los grandes misterios a que se refiere. «Cuando hayáis recibido el Espíritu»—escribe a sus discípulos—, «él os revelará los misterios del cielo; pues os revelará muchas cosas que yo no puedo escribir sobre el pergamino»[19]. Lo único que acierta a decirnos claramente es que esta iluminación divina incluye la *diácrisis*, tan estimada del monacato antiguo, y la *diórasis*, un don más raramente concedido, que permite penetrar en la verdad de las cosas, conocer el futuro, leer en los corazones. San Antonio, maestro y padre espiritual de San Ammonas, ya había dicho, según refiere San Atanasio: «Tengo para mí que un alma enteramente purificada y estabilizada según [el orden de] la naturaleza, puede llegar a ser diorática y ver más y más lejos que los demonios»[20]. Pero la continua insistencia en los maravillosos efectos de alegría y exultación que produce en el alma; la repetida alusión a los grandes e inefables misterios que se le revelan; textos como el que asegura: «el alma de los justos perfectos progresa y avanza hasta subir al cielo de los cielos»[21], y «entonces estaréis al abrigo de todo temor; la alegría celeste os cubrirá, y, aunque permaneciendo todavía en el cuerpo, será como si ya hubierais sido transportados al reino»[22], y «a las almas en quienes habite, [el Espíritu] revelará grandes misterios; para ellas el día y la noche serán una misma cosa»[23], todo nos hace suponer que el carisma diorático era, ante todo, gnosis y contemplación de Dios y que las gracias de conocer las cosas humanas que desconoce el común de los mortales no eran más que efectos secundarios de esta contemplación altísima de Dios. En el alma diorática, según las descripciones de Ammonas, se hallan las dos características esenciales de toda contemplación mística: el conocimiento amoroso y el vivísimo sentimiento de la trascendencia de los misterios contemplados.

Las vidas de algunos santos nos ilustran sobre este carisma o gracia de la diórasis. Es una realidad harto compleja. Quien

[18] *Ep.* 3,1-2: PO 11,438-439.
[19] *Ep.* 4,9: PO 11,445.
[20] *Vita Antonii* 34.
[21] *Ep.* 4,6: PO 11,445.
[22] *Ep.* 9,4: PO 11,445-446.
[23] *Ep.* 7,3: PO 11,454.

la posee, posee la ciencia de lo por venir y el medio de leer en los corazones de los hombres. San Eutimio, según su biógrafo, habiéndose esforzado por imitar las virtudes de San Arsenio, «fue juzgado digno también de las gracias concedidas a este monje, de su participación en el Espíritu santísimo, de la llama con que le iluminó la luz divina y de su don de clarividencia» [24]. De hecho, San Arsenio, el gran héroe de la *hesychía* en el monacato primitivo, nos es bastante conocido por los *Apotegmas de los padres*, y sabemos que era también un diorático [25]. La colección de *Verba seniorum*, traducida al latín por el diácono Pelagio y el subdiácono Juan, contiene un *libellus* entero, el XVIII, titulado *De praevidentia sive contemplatione* (en griego, *Perí dioraticón)*, que se abre precisamente por varias anécdotas acerca de Arsenio; en la primera leemos: «Un hermano fue a la celda de *apa* Arsenio, en Escete; miró a través de la ventana, y lo vio como fuego desde la cabeza a los pies...» [26] Es, pues, evidente que este gran monje diorático gozaba de gracias de oración muy elevadas; era un gran contemplativo.

En suma, el Espíritu Santo, otorgado por Dios a las almas puras, comunica a éstas la contemplación, las inicia en una mística de luz y, al mismo tiempo, les concede todos los carismas del conocimiento, la visión de las cosas invisibles a través de las visibles. Sólo el verdadero Israel, esto es, según la exegesis de Filón divulgada por Orígenes, la «inteligencia que ve a Dios» [27], es verdaderamente diorático. Israel, dice Orígenes, está integrado por «una raza de almas dioráticas» [28]. El objeto principal e inmediato del carisma diorático es Dios. La diórasis es esencialmente una contemplación mística de Dios, simple y rudimentaria en su expresión si la comparamos con las sistematizaciones del monacato docto, pero en modo alguno en su sustancia, y que, por lo demás, no está en contradicción con dichas especulaciones.

Lo mismo puede decirse de otra manifestación de carácter contemplativo de la mística de los padres del yermo y sus herederos espirituales: la llamada *mneme Theoú, memoria Dei* o «recuerdo de Dios». La fórmula y la idea son anteriores al monacato y de origen no-cristiano. Los estoicos habían excogitado una teoría de la memoria, depósito donde se conservan tanto las imágenes recibidas por los sentidos como los conceptos formados por la razón, facultad que hace durable y permanente

[24] *Vita Euthymii* 21.
[25] Véase *Apophthegmata*, De abbate patria romano 1. Este venerable monje romano, con toda evidencia, no es otro que San Arsenio.
[26] Cf. *Apophthegmata*, *Arsenio* 27.
[27] F. Wutz, *Onomastica sacra* (Leipzig 1914) p.88.
[28] *In Matth.* serm.11,17.

lo que de otro modo sería efímero y fugaz. Aristóteles profundizó mucho más la psicología de la memoria y de la reminiscencia. Y Filón, el gran filósofo judío, fue el primero, a lo que parece, que usó la fórmula *mneme Theoú*, haciendo de ella una de las características de sus héroes los terapeutas. Estos—nos dice—conservaban «siempre, sin ningún olvido, el recuerdo de Dios; hasta tal punto, que aun en sueños no imaginaban otra cosa que la belleza de las virtudes y de las potencias divinas» [29]. Pero la expresión «recuerdo de Dios», y todavía mucho más el concepto de que ella es vehículo, aparecen con extraordinaria y significativa frecuencia sobre todo en los textos monásticos primitivos. Y no sólo a los que tienen por autores a monjes ayunos de toda formación filosófica y desconocedores de las sabias lucubraciones sobre la *theoría*, como podría creerse. «El recuerdo de Dios»—escribe, por ejemplo, E. des Places—«tiene un lugar importante en la espiritualidad de Diadoco; la expresión misma aparece constantemente» en su obra [30].

San Nilo de Ancira aconseja a las almas a las que el «recuerdo de Dios» proporciona alegría, no descuidar nada en orden a gozar siempre de él [31]. Según Filoxeno de Mabbug, el monje, en el cenobio, debe practicar la abstinencia, las vigilias, el ayuno, la abnegación; pero, sobre todo, su alma no debe alejarse jamás del «tabernáculo», esto es, el «recuerdo de Dios» [32], ya que de otro modo no podría vivir:

> «Pues el alma está muerta cuando ha perdido el recuerdo de Dios. Todos sus discernimientos murieron con ella y el interés por las cosas celestiales ya no existe en ella. Vive en su naturaleza, pero está muerta en su voluntad. Existe en su constitución, pero ha perecido en su libertad. Por eso es necesario al discípulo de Dios [= el monje] que el recuerdo de su Maestro, Jesucristo, esté anclado en su alma y que piense en él noche y día» [33].

San Basilio de Cesarea, el gran guía espiritual del monacato oriental, fue asimismo un gran panegirista de la *mneme Theoú*. Ya en los principios de su «conversión» escribía estas líneas: «Bella es la oración, que imprime en el alma una idea clara de Dios, y esto es dar hospedaje a Dios; tener, por el recuerdo, a su Dios instalado en sí. Llegamos a ser templo de Dios cuando las preocupaciones terrestres no interrumpen la continuidad

[29] Cf. *De vita contemplativa:* ed. F. C. CONYBEARE (Oxford 1895), p.61ss.
[30] En la introducción a *Diadoque de Photicé: Oeuvres spirituelles:* SC 5 bis (París 1955) 49. Para la mística del «recuerdo de Dios» véase I. HAUSHERR, *Comment priaient les Pères* p.55-58; ID., *Noms du Christ...* p.156-162; J. LEMAÎTRE, *Contemplation*, «Le souvenir de Dieu»: DS 2,1858-1862.
[31] *Ep.* 1,239.
[32] *Carta a un superior...* 35: ed. F. GRAFFIN, p.35.
[33] *Homilías* 6: SC 44,165-166.

de este recuerdo de Dios» [34]. Y en la madurez de su pensamiento ascético, cuando redactó sus tan pensadas *Reglas*, recomienda fervorosamente:

«Después de renunciar a todo lo que poseemos y abandonar el mundo para retirarnos a la soledad, es preciso guardar nuestro corazón con toda vigilancia para no perder el continuo pensamiento de Dios y no manchar con vanas imaginaciones el recuerdo de sus maravillas. Conviene, al contrario, llevar en todo lugar el santo pensamiento de Dios como sello indeleble impreso en nuestras almas, acordándonos sin cesar de él con corazón puro. Es así como nos será posible obtener el amor de Dios» [35].

Aun los más acérrimos partidarios de la docta *theoría* recomiendan y alaban el recuerdo de Dios. He aquí, por ejemplo, lo que escribe San Gregorio de Nacianzo; sus palabras son todavía más enérgicas: «Hay que acordarse de Dios más que de respirar. Incluso, si se me permite hablar así, no hay que hacer nada más que esto» [36].

Evagrio Póntico, su diácono y discípulo, no se muestra menos entusiasta, como puede verse por estos ejemplos: «Las horas de la jornada serán para ti las siguientes: la hora de la lectura, la hora del oficio, la hora de la oración; y durante toda la vida, el recuerdo de Dios» [37]. Y no duda en hacer de la *menme Theoú* el fin inmediato de toda la ascesis anacorética cuando escribe:

«Lo que hace subsistir el recuerdo de Dios en el alma es el estar libre de vicios, el perseverar en la lectura, el oficio y las oraciones incesantes noche y día; el vivir en el extranjero, lejos de tus conocidos; el desprendimiento del cuerpo y de las pasiones, de manera que nada poseas sino la celda, el manto, la túnica y el Evangelio» [38].

En este último texto, Evagrio es un eco fiel de la gran tradición del desierto. Los padres del yermo, en efecto, y luego sus herederos espirituales a través de largos siglos, fueron, sin duda, los que practicaron con mayor seriedad y perseverancia esta simple y sólida mística del «recuerdo de Dios». Los *Apotegmas* nos lo aseguran en cada una de sus páginas, aunque no siempre aparezca la fórmula consagrada. «Estar sentado con Dios» [39], «sentarse en su celda y acordarse de Dios continuamente» [40], conservar la atención puesta en él, era el principal cuidado de los anacoretas. Creían firmemente que «estaba

[34] *Ep.* 2,4.
[35] *Regulae fusius tractatae* 5,2: MG 31,921.
[36] *Oratio* 37,4: MG 36,16.
[37] *De ieiunio* 11: ed. J. Muydermans, *Evagriana Syriaca* p.152.
[38] *Admonitio paerenetica* 3: ed. J. Muyldermans, ibid., p.157-158.
[39] *Apophthegmata, Lucio* 1.
[40] Ibid., *Juan Colobós* 27.

presente en verdad», y su mayor interés consistía en permanecer conscientes de ello en todo momento, en «estar ante Dios sin pecado» [41] y en «escucharle con atención continuamente» [42]. Las grandes renuncias de la anacoresis: el apartamiento del mundo, la soledad del desierto y de la celda, todo el complejo de prácticas que implicaba la *hesychía*, el trabajo manual elegido con cuidado para dejar en libertad la mente y el corazón mientras las manos estaban ocupadas en confeccionar espuertas o esteras, ¿acaso no tenían como razón de ser, al menos en gran parte, este continuo y bendito «recuerdo de Dios»? La respuesta del gran Arsenio a Marcos, que le preguntaba por qué huía de los otros monjes, no puede ser más clara ni más sincera: «Sabe Dios que os amo, pero no puedo estar al mismo tiempo con Dios y con los hombres» [43]. Juan Colobós, en cierta ocasión, fue mucho más brusco al advertir a un visitante demasiado locuaz: «Desde que entraste aquí me has arrebatado a Dios» [44].

San Basilio, ponderando las ventajas de la *hesychía* a los amigos que dejara en el mundo, escribía estas líneas, llenas de un noble idealismo:

> «La *hesychía* es para el alma el principio de la purificación cuando la lengua no habla de las cosas humanas, ni los ojos se vuelven a todas partes para mirar los hermosos colores y las bellas proporciones de los cuerpos, ni el oído relaja la energía del alma con los encantos de melodías compuestas para el placer... En efecto, el espíritu que no se dispersa por el exterior, que no se disipa por el mundo a través de los sentidos, vuelve a sí mismo y se eleva al pensamiento de Dios. Entonces, brillante y resplandeciente con la belleza divina, olvida su propia naturaleza; ni la preocupación de la comunidad ni el cuidado de los vestidos distraen su alma, sino que, libre de todo cuidado terreno, dirige todo su celo a adquirir los bienes eternos» [45].

Adquirir los bienes eternos, cumplir la voluntad de Dios, evitar el pecado, alcanzar la caridad, etc.: he aquí los fines del «recuerdo de Dios» que se señalan frecuentemente en los escritos monásticos de la antigüedad. Pero, aunque ordinariamente nos lo oculten con su acostumbrado pudor, los monjes buscaban algo más en su constante esfuerzo por recordar a Dios. Buscaban, mejor dicho, a alguien: a Dios mismo. Retenerle, vivir íntimamente unidos con él mediante la memoria, fue el ideal que persiguieron tenaz, ardiente, heroicamente los padres del yermo. En realidad, el problema de la oración

41 Ibid., *Nesteros* 5.
42 Ibid., *Serapión* 3.
43 Ibid., *Arsenio* 13.
44 Ibid., *Juan Colobós* 32.
45 *Ep.* 2,2: ed. Y. Courtonne, t.1 p.8.

continua se identificaba para ellos con el continuo recuerdo de Dios. Aquellos monjes querían realizar el precepto apostólico: «Orad sin cesar». Por eso, el ideal del anacoreta consistía en evitar todo cuidado y todo pensamiento profano y «llenar mente y corazón con el recuerdo constante de Dios» [46]. Este dar la espalda al mundo exterior para volverse al mundo de Dios es la condición necesaria de la oración continua, o mejor, es en sí mismo un permanente estado de oración. El monje que ha recibido esta gracia está permanentemente unido a Dios. Era el ideal hacia el que todos debían tender con todas sus fuerzas, según la constante doctrina de los Padres. Al fin y al cabo, «tal perfección es llevar hasta el extremo lógico los principios del monacato; es la plena realización de lo que el monje prometió a Dios al recibir el santo hábito: renunciar a esta vida para vivir totalmente en Dios» [47].

Esto, o poco más, es lo que se puede decir de la contemplación de los monjes simples e ignaros. La apreciaban y practicaban, aunque ignoraran o quisieran ignorar las especulaciones de los maestros alejandrinos y capadocios. Una anécdota tomada de los *Apotegmas* nos muestra hasta qué punto el recuerdo de Dios se apoderaba de ciertos monjes. Juan Colobós se olvidaba de las cosas de este mundo apenas las había oído. Una vez, por ejemplo, un camellero fue a su celda para recoger los artículos que había confeccionado. Juan, mientras el otro esperaba fuera, entró en su celda para recoger una cuerda para el camellero; pero, teniendo su mente «concentrada en Dios», se olvidó por completo de lo que se proponía hacer. El camellero, extrañado, le llamó. Juan se apresuró a buscar lo que necesitaba, pero de nuevo se olvidó de todo. Cuando por tercera vez el camellero llamó a la puerta para pedir la cuerda, el gran monje empezó a repetirse sin cesar: «Cuerda-camello, cuerda-camello», hasta que hubo realizado lo que se le pedía [48]. A tales extremos llegaron los buenos monjes en la práctica de su *theoría* elemental, pero verdadera. No es de maravillar, pues, que no pocos alcanzaran altos grados de contemplación mística.

Será bueno añadir aquí dos observaciones sobre la *memoria Dei*. La primera es que el Dios cuyo recuerdo pretendían guardar incesantemente, se concretaba de ordinario en nuestro Señor Jesucristo, como lo indican claramente muchos textos. Así, por ejemplo, Diadoco de Fótice nos habla a veces del «recuerdo de Dios, nuestro Padre», o «del Salvador», y, sobre

[46] M. MARX, *Incessant Prayer...* p.92.
[47] Ibid., p.90.
[48] *Apophthegmata, Juan Colobós* 35.

todo, «del Señor Jesús», o también «del santo nombre de Jesús»[49]. Su *theoría*, pues, se centraba preferentemente en el Señor. La otra observación es que apelaban sin recelo alguno a la imaginación para recordar a Dios. Esto se ve, por ejemplo, en Teodoreto de Ciro, que usa repetidamente expresiones que hubieran indignado a Evagrio Póntico. Para él, el «recuerdo de Dios» consiste en «imaginar la belleza divina»[50]. La *theoría* de los monjes doctos rechazaba absolutamente el uso de la imaginación, porque, como enseña Evagrio, su fin es el estado de oración por encima de toda forma y toda figura[51]; la mística del «recuerdo de Dios» no teme a las formas y figuras, puesto que la memoria las utiliza.

La contemplación según el monacato docto

En el mundo clásico, la contemplación constituía un privilegio aristocrático; no todo el mundo podía dedicarse a contemplar. El monacato cristiano, en cambio, abrió las puertas de la vida contemplativa de par en par a toda clase de personas, sin exigir ni una elevada condición social, ni una desahogada situación económica, ni siquiera facultades mentales superiores. Fue una verdadera revolución. Sin embargo, como no hay ciencia organizada sin una filosofía que le sirva de base, es preciso admitir que, mientras faltaron filósofos entre los monjes, pudo haber, y de hecho hubo, una mística contemplativa, pero la doctrina de la contemplación no halló una expresión conveniente, ni mucho menos se constituyó en sistema[52].

A los grandes maestros monásticos de la contemplación los hemos encontrado ya repetidamente al exponer la doctrina sobre otros puntos de la vida espiritual. Mencionemos a los más eminentes: San Gregorio de Nisa, que en el dominio que nos ocupa eclipsa a su hermano, San Basilio de Cesarea, y seguramente también a San Gregorio de Nacianzo[53]; Evagrio Póntico, gran sistematizador de sus predecesores, en particular de Orígenes, y que marcó con un cuño indeleble toda la espi-

[49] Cf. E. des Places en la introducción a *Diadoque de Photicé: Oeuvres spirituelles*: SC 5 bis (París 1955) 50.

[50] *Historia religiosa* 21.

[51] Cf. *De oratione* 66-69.

[52] Para la contemplación según el monacato docto, véase especialmente J. LEMAÎTRE, R. ROQUES y M. VILLER, *Contemplation*: DS 2,1789-1791 y 1801ss.

[53] J. Lemaître formula, a propósito de este último, el siguiente juicio, que me parece muy atendible: «Saint Grégoire de Nazianze est encore un chrétien de culture classique. Sa theoria se ressent d'Aristote et des stoïciens... Malgré son titre de théologien, le grand évêque humaniste ne parle pas toujours en spirituel» (DS 2,1815). Con todo, según observa el mismo autor, la doctrina y la psicología espiritual del gran capadocio no ha sido todavía suficientemente estudiada.

ritualidad contemplativa de sirios y bizantinos; Casiano, en fin, seguidor de Evagrio y genial divulgador del ideal contemplativo, que dio a conocer en el monacato latino esta doctrina, no sin introducir antes en ella notables y significativos cambios [54]. Añadamos en seguida que estos doctos tratadistas de la contemplación no contradicen las ideas de sus predecesores en la vida monástica los contemplativos empíricos. Es éste un punto que debe subrayarse. Tampoco en materia de contemplación puede introducirse una división neta y tajante entre monjes simples y monjes doctos. Los hay que trataron de la *theoría*, y otros no; pero estos últimos no le eran necesariamente contrarios ni ajenos.

En el fondo de las especulaciones y sistematizaciones del monacato docto se destacan claramente las concepciones del helenismo filosófico. De antiguo, como es bien sabido, la contemplación, considerada como una visión simple de la verdad en la que el espíritu se reposa, era tenida por los griegos como la actividad superior del hombre. Mucho antes que apareciera el primer monje cristiano, Anaxágoras de Klazomenas había proclamado que el objeto de la vida humana no era otro que la especulación intelectual [55]. Platón y Aristóteles, los dos grandes padres de la filosofía antigua, habían abundado en el mismo sentimiento, y si los cínicos y estoicos hacían hincapié en la *praxis* y en la *áskesis*, era, ante todo, en orden a preparar la inteligencia para la contemplación. Luego el judío Filón y los gnósticos habían trasplantado tales principios a la vida religiosa, proclamando que la religión era la verdadera filosofía, y su fin la contemplación de Dios, y Clemente de Alejandría y, sobre todo, Orígenes habían elaborado, a lo largo de sus numerosas obras, una teoría de la contemplación cristiana harto completa y coherente. Tal era, en pocas palabras, la situación cuando Gregorio de Nisa y Evagrio Póntico empezaron a escribir sobre el tema. ¿Nos vamos a maravillar de que tomaran prestadas a la «filosofía exterior», a través o al margen de Clemente y de Orígenes, no pocas ideas, vocablos y fórmulas referentes a la contemplación? Nada más natural. Pero de aquí a pretender que la contemplación propugnada y practicada por los monjes era idéntica a la que enseñaran los filósofos hay un verdadero abismo. La «filosofía externa» tuvo una innegable influencia sobre las teorías contemplativas de nues-

[54] A estos pocos nombres tal vez podría sumarse el del Pseudo-Dionisio Areopagita; pero, además de que no es seguro que fuera monje ni que pertenezca al siglo v, no cabe la menor duda de que sus peculiares teorías sobre la vida espiritual no influyeron para nada en los monjes considerados en la presente obra.

[55] Clemente de Alejandría nos ha conservado esta frase: «Theoría estí télos tou bioú» (*Stromata* 2,21,130).

tros autores, algunas veces, como en el caso de Evagrio Póntico, muy de lamentar; pero ellos mismos tuvieron cuidado de disipar el posible equívoco al hablar de la «verdadera contemplación» cristiana, por oposición a la «falsa contemplación» de los paganos.

Ahora bien, ¿en qué consiste la «verdadera contemplación»? La respuesta no es fácil, si no queremos simplificar demasiado las diversas corrientes ideológicas que se deben distinguir entre los monjes doctos. Las teorías de Gregorio de Nisa, en efecto, no son las mismas que las de Evagrio Póntico, y las de éste difieren en puntos importantes de las de Casiano, pese al influjo innegable y profundo que ejercieron sobre ellas. El concepto de contemplación verdadera se irá perfilando más y más a través de las páginas dedicadas a este tema; sin embargo, puede decirse ya desde ahora que todos nuestros autores están de acuerdo en señalar dos grandes características de la contemplación, una negativa y otra positiva. En primer lugar, dicen que no es un puro conocimiento, pues no puede haber *theoría* verdadera sin una auténtica *praxis*. Sabían muy bien por la Escritura que la gnosis no sirve para nada si no va acompañada de la caridad y que la caridad se muestra por el cumplimiento de los mandamientos [56], y Orígenes había forjado ya el axioma, tantas veces repetido después por los espirituales con estas o parecidas palabras: *Praxis gar theorías anábasis* [57], por la *praxis* se sube a la *theoría;* por la purificación de los vicios y la adquisición de las virtudes se alcanza la *apátheia* cristiana, que es condición de la caridad perfecta cuando no se confunde con ella, y sólo entonces se entra verdaderamente en la plenitud de la «verdadera contemplación». En segundo lugar, nuestros maestros están de acuerdo en enseñar que la *«verdadera contemplación» es intuitiva; aprehende directamente*, sin intermediario alguno, su objeto. «La ciencia de Dios —escribe Evagrio Póntico— no tiene necesidad de un alma dialéctica, sino de un alma vidente. A la dialéctica, en efecto, suelen hallarla incluso las almas que no son puras; pero a la visión sólo las almas puras» [58].

Si el intelecto es puro, esto es, si es él mismo, sin mezcla ni adherencia ajena; si esa total pureza y desnudez ha sido lograda gracias a la *apátheia*, que, a su vez, es fruto de la *praxis* o purificación moral, la *theoría* se convierte en la cosa más natural del mundo. El intelecto ejerce simplemente la actividad para

[56] Cf. 1 Cor 13,2; 1 Jn 5,1-3.
[57] *In Lc.* hom.1.
[58] *Kephálaia gnostica* 4,90: PO 28,175. Cf. *Ep.* 8,12, entre las de San Basilio: ed. Y. COURTONNE, t.1 (París 1957) p.36-37.

la que fue creado, si bien, como veremos en seguida, necesita del auxilio de la gracia divina para que la contemplación sea verdaderamente sobrenatural, como debe.

En efecto, la «verdadera contemplación» no es una mera contemplación natural, al estilo de la preconizada por los filósofos. Nuestros maestros monásticos están de acuerdo asimismo en este punto. Las diversas *theorías* de Evagrio Póntico y no solamente la «contemplación de la Santísima Trinidad», se distinguen de la contemplación meramente natural, que poseen los impíos, y no son concedidas sino a los puros [59]. Más aún, si son necesarias como condiciones previas la pureza y la perfección del alma a la «verdadera contemplación» de las criaturas—sea en el libro de la naturaleza, sea en la palabra de Dios contenida en las Escrituras—, dicha contemplación es una gracia de Dios. Aun estas contemplaciones inferiores, en efecto, no son el resultado de una dialéctica natural, sino que desbordan el simple ejercicio de las facultades intelectuales. Ahora bien, si esto es así, ¡cuánto más necesaria será la gracia divina para contemplar a Dios! La pura gratuidad de la alta contemplación es fuertemente acentuada, por ejemplo, en la colación XII de Casiano, al tratar de la castidad espiritual, que es un don rarísimo y una perfección tan sublime, que no tiene proporción con el esfuerzo moral que el hombre tiene que poner de su parte. Pero también en otros lugares recalca Casiano que la contemplación, tanto en su misma esencia como en su actividad, está bajo el influjo de la divina inspiración [60], es fruto de una especial iluminación del Espíritu Santo [61]. Si el monje no es «elevado por la gracia», nunca podrá llegar a la «contemplación verdadera». El gran maestro espiritual del monacato latino expresa este pensamiento valiéndose de una elegante imagen: el alma purificada es como una pluma ligera que es levantada a alturas vertiginosas y sublimes apenas se hace sentir el soplo del Espíritu divino [62].

El camino ordinario que conduce a la contemplación—lo hemos visto—es la lectura y meditación de la Sagrada Escritura. Es en esta frecuentación de la palabra de Dios escrita, así como en la purificación de la *praxis*, donde debe ejercitarse especialmente el esfuerzo humano supuesto por la gracia. Mas, una vez llegado a la contemplación, el monje no deja a un lado la Biblia, sino que se aplica a su profundización con renovado fervor. He aquí otra doctrina harto común

59 *Kephálaia gnostica* 4,6: PO 28,139; 6,2: p.217. Cf. *Collationes* 14,16 y 18.
60 *Collationes* 3,12.
61 Ibid., 14,8.
62 Ibid., 8,4.

en nuestros autores. Era en la palabra de Dios donde la contemplación de los monjes antiguos buscaba preferentemente su alimento sustancial. Más aún, Casiano, fiel a la tradición de su antecesor y maestro, Evagrio Póntico, subraya la íntima unión, la casi identidad que existe entre la «contemplación pura», esto es, la indeficiente orientación de la mirada interior hacia Dios, y la «ciencia espiritual», que no es otra cosa que la comprensión profunda, íntima y viva de la Sagrada Escritura [63]. San Gregorio de Nisa, por su parte, enseña que la «contemplación mística» de los secretos de la Escritura «pertenece tan sólo a quienes sondean sus profundidades por el Espíritu Santo y saben hablar, en el Espíritu Santo, de los divinos misterios» [64].

Finalmente, señalemos también que los maestros del monacato antiguo, como en general todos los escritores espirituales, han atribuido a la contemplación diversos grados, aunque, hay que confesarlo, no coinciden siempre ni en el número ni en la nomenclatura de los mismos. Orígenes, el gran maestro del monacato docto, distinguía tres clases progresivas de contemplación: la *practiké theoría*, la *physiké theoría* y la *theología*. La primera, como sabemos, es sobre todo acción, pero comprende asimismo un elemento contemplativo, en el sentido menos elevado de la palabra; es un grado de contemplación muy inferior, previo, anterior a la entrada en el terreno de la *theoría;* un medio de purificación, una ayuda en el progreso de la vida ascética; más que una contemplación, es una ciencia y una reflexión. La segunda, de la que se hablará en seguida bajo la dirección de los autores monásticos, es la consideración religiosa del universo. La tercera constituye propiamente la contemplación de lo divino; también se tratará de ella con alguna detención. Orígenes distingue asimismo entre la contemplación de la humanidad de Cristo y la de su divinidad, y una contemplación de Dios que se realiza sin la mediación de Cristo y que, a su vez, consta de varios grados.

Las múltiples divisiones de la vida espiritual que se hallan en las obras de Gregorio de Nisa pueden reducirse a las que expone en sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* y desarrolla en la *Vida de Moisés;* las que nombra, sirviéndose de expresiones bíblicas, la «zarza ardiente», la «nube» y la «tiniebla». Las dos últimas divisiones corresponden a la contemplación propiamente dicha: la «nube» desde la que Dios habló

[63] Cf. ibid., 14,8.
[64] *Contra Eunomium* 3,1,42: ed. W. Jaeger, 1,2 p.15.

a Moisés simboliza la etapa en que el alma se desprende gradualmente del mundo sensible para elevarse a la belleza invisible mediante la consideración de las criaturas, bajo la mirada de Dios y a la luz de la escatología; la «tiniebla» es propiamente el terreno de la experiencia mística, en que el alma, habiendo superado todo conocimiento intelectual, entra en contacto con Dios por una percepción especial, el sentimiento de la presencia divina, en el que la vista espiritual tiene un papel predominante, y, por tanto, pertenece a la mística contemplativa o a la contemplación mística.

Evagrio Póntico da varias listas de contemplaciones, la más larga de las cuales es ésta:

> «Las contemplaciones principales que incluyen toda contemplación son cinco; dicen que la primera es la contemplación de la Trinidad adorable y santa; la segunda y la tercera, la contemplación de los incorpóreos y de los cuerpos; la cuarta y la quinta, la contemplación del juicio y de la Providencia»[65].

Casiano, finalmente, no reproduce la clasificación de Evagrio, pero conoce los diferentes objetos que señalaban a la contemplación su predecesor y maestro: la contemplación de Dios en su sustancia incomprensible; la contemplación de Dios a través de sus creaturas, de las obras de su justicia y Providencia y de los acontecimientos pasados o futuros; la contemplación de Dios en sus beneficios generales y particulares, especialmente los de la redención y la encarnación[66].

No hemos agotado, evidentemente, todas las divisiones y subdivisiones que pueden hallarse en los autores monásticos de la antigüedad. «La montaña inteligible es la contemplación espiritual, que está colocada sobre una altura elevada»[67]; en su falda pueden señalarse múltiples peldaños. Sin embargo, en fin de cuentas, todas las divisiones y subdivisiones se reducen a dos: la *physiké* y la *theologiké*, o, si se prefiere, en un lenguaje más bíblico, el «reino de los cielos» y el «reino de Dios»[68], en que Evagrio resume doctrinas que remontan por lo menos a Clemente de Alejandría y Orígenes[69].

[65] *Kephálaia gnostica* 1,27: PO 28,29.
[66] Cf. *Collationes* 1,15; texto citado en la p.362. Véase S. MARSILI, *Giovanni Cassiano*... p.122.
[67] *Kephálaia gnostica* 5,40: PO 28,193.
[68] Cf. S. MARSILI, *Giovanni Cassiano*... p.108-109.
[69] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 1,28; ORÍGENES, *In Cant.*, pról.

La contemplación de los seres creados

La *theoría physiké* consiste en la contemplación de la naturaleza, esto es, el conjunto de seres creados tanto visibles y materiales como invisibles y espirituales. Una contemplación no estética—los antiguos ascetas, como asimismo los filósofos, no solían mostrar especial interés por los bellos espectáculos del paisaje—, sino puramente intelectual; una contemplación muchísimo menos perfecta que la *theología*, y, por tanto, menos auténticamente contemplativa, pero igualmente intuitiva. A veces se la llama en los textos *physica;* otras, *theoría ton onton* o *theoría ton gegonoton*, nombre este último más propio para designar los seres creados [70].

Pero ¿qué se contempla en los seres creados? Evidentemente, no su aspecto externo, su superficie—si son visibles—, ni tampoco su naturaleza, sino sus «razones», sus *logoi*, esto es, las huellas o marcas que el divino Hacedor dejó en todas sus creaturas, tanto materiales como espirituales. Nuestros autores llaman *logoi* a estos rastros, porque son efecto del Logos, la Palabra creadora de Dios. En este sentido dice San Gregorio de Nisa: «Es preciso creer que en cada uno de los seres hay algún *logos* sabio y artista, aunque exceda nuestra visión» [71]. La «contemplación verdadera» de los seres creados es «la revelación, hecha a la inteligencia purificada, del lugar y del papel propio de cada uno de los seres en el plan universal de Dios; en otras palabras, la revelación del *logos* de cada ser, y este *logos* es la relación de este ser con este plan divino, con la *sophía* del Creador» [72]. A través de las huellas que el Dios Creador imprimió en todos los seres, podemos contemplarle mediante la propia purificación y la gracia que nos viene del mismo Dios.

De las cinco clases de contemplación que Evagrio Póntico distingue en el texto que hemos leído poco ha, cuatro corresponden a la *theoría physiké*. Otro pasaje del mismo autor explica claramente cómo hay que entenderlas. En efecto, comentando un versículo del Salterio: «Y en tu libro todos serán inscritos» [73], escribe:

> «La contemplación de los seres corporales e incorpóreos es el libro de Dios, en el que el espíritu puro se inscribe por la gnosis. En este libro están inscritos igualmente los *logoi* que conciernen a

[70] Para la *theoría physiké*, véase S. MARSILI, *Giovanni Cassiano...* p.44-53; J. LEMAÎTRE, *Contemplation*: DS 2,1806-1827.
[71] MG 44,73.
[72] J. LEMAÎTRE, *Contemplation*: DS 2,1822.
[73] Sal 138,16, según los Setenta.

la Providencia y el juicio, el libro por el que se conoce que Dios es creador, sabio, providente y juez; creador, por lo que ha pasado de la nada al ser; sabio, por las razones secretas de las cosas; providente, por las ayudas [que nos presta] para encaminarnos hacia la virtud y la gnosis; juez, en fin, por los cuerpos diferentes de los seres racionales, los mundos diversos y los que envuelven los siglos» [74].

Al igual que en los alejandrinos Clemente y Orígenes, tanto en Gregorio de Nisa como en el monje filósofo del Ponto, toda la *theoría physiké* culmina en un conocimiento del mundo angélico, que nos hace descubrir particularmente que el drama del hombre se halla inscrito en el inmenso drama cósmico de la creación y su historia. Así se perfila una contemplación del mundo dominada por la gnosis de los misterios espirituales que la explican, y muy en particular del misterio central de Cristo, que es a la vez salvador y juez. En este contexto se comprende que nuestros maestros espirituales atribuyen un papel importantísimo a la meditación de la Escritura; aunque se trata, según dicen y repiten, de un conocimiento racional, no puede adquirirse sin el estudio sapiencial de la palabra de Dios escrita y bajo la inspiración del mismo Logos hecho carne.

Evagrio, como hemos visto, incluye en la *theoría physiké* la contemplación de la Providencia y del juicio de Dios, que se manifiestan en los seres creados. Por entonces, este tema ya había sido tratado muchas veces, especialmente por los estoicos y Clemente de Alejandría. En realidad, junta Evagrio Providencia y juicio porque son para El una sola y misma realidad, considerada desde ángulos diferentes. En efecto, la Providencia es juicio respecto al pecado, sin dejar de ser Providencia para el pecador [75]. Muchas y muy difíciles cuestiones suscita este tema. Señalemos tan sólo una por su importancia considerable: ¿Hasta qué punto la contemplación de la providencia de Dios puede penetrar en sus inescrutables designios? «El misterio—escribe Evagrio—es la contemplación espiritual, que no es accesible a cualquiera» [76], pero sí a las inteligencias perfectamente puras. Estas lo penetran todo. No hay que maravillarse, pues, que en el monacato antiguo existieran santos para quienes ni la divina Providencia ni los corazones humanos tenían ningún secreto.

[74] *Selecta in psalmos* (bajo el nombre de Orígenes): MG 12,1661.
[75] Cf. H. Koch, *Pronoia und Paudeusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlín-Leipzig 1932) p.28ss.
[76] *Kephálaia gnostica* 6,65: PO 28,245.

La contemplación de Dios: mística extática

Por medio de la *theoría physiké*, la inteligencia se remonta hasta la contemplación de Dios. Purificación tras purificación, se va espiritualizando más y más, va acercándose progresivamente a la pureza total de su condición primera, y, por consiguiente, se hace cada vez más capaz de ver a Dios, que es la simplicidad infinita. Nuestros maestros están de acuerdo acerca de la necesidad de esta espiritualización siempre mayor en orden a poder contemplar a Dios; pero hay entre ellos evidentes discrepancias al querer determinar su sentido: mientras Evagrio Póntico, víctima de ideas heterodoxas, enseña un realismo místico excesivo, Gregorio de Nisa, Casiano y, en general, los demás autores adoptan una posición de indudable ortodoxia.

Según el gran principio que entonces privaba, sólo la semejanza permite el conocimiento. La contemplación de Dios es posible al intelecto humano—enseñan nuestros maestros—porque hay una semejanza entre Dios y el hombre. He aquí por qué la espiritualidad oriental insiste tan fuertemente en el texto de la Biblia: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza» [77]. De este versículo nació toda una teología. La semejanza original entre el Creador y la creatura humana, malparada, pero no borrada por el pecado original y restaurada en principio por la redención y el bautismo, va recobrando toda su integridad y esplendor gracias al ascetismo y la caridad. De este modo, aumenta en el hombre su capacidad de ver a Dios hasta que realmente lo consigue.

Pero aquí ocurre una pregunta capital: ¿Cómo es posible ver a Dios? Nuestros autores han señalado sobre todo dos maneras. Una de ellas es la llamada «mística extática» [78]. En la época que nos ocupa tuvo la mística extática un representante muy eminente en San Gregorio de Nisa. De hecho, Gregorio fue el primer autor cristiano que habló sin reticencias del fenómeno del éxtasis, expuso claramente sus elementos característicos, lo integró en la evolución espiritual del hombre y vio en él una anticipación gratuita de la visión beatífica del cielo.

«Extasis» es un vocablo que reviste múltiples significaciones [79]. El éxtasis de que aquí se trata es un fenómeno mucho

[77] Gén 1,26.

[78] Para la mística extática, véase J. Kirchmeyer, *Extase*: DS 4,2107-2110; J. Lemaitre, *Contemplation*, «Mystique extatique»: DS 2,1862-1872.

[79] Para los diversos sentidos que puede tener en la literatura patrística, véase Lampe, p.438-439.

más profundo e importante que un mero rapto o una simple visión; pues no sólo afecta a los sentidos, sino también a la misma inteligencia; en él, efectivamente, ésta «sale» de sí misma, de sus límites, de sus leyes, para ponerse en contacto con Dios; contacto que, a su modo, es una *gnosis*, una *theoría*, y por eso la mística extática es también una mística contemplativa. Considerado de este modo, el éxtasis presenta un aspecto bifronte: por un lado, es *agnosía* (desconocimiento) o, simbólicamente, *gnophos* (tiniebla); por otro, «el superconocimiento propio de esta ignorancia, la superluminosidad de esta tiniebla» [80].

En Clemente de Alejandría, en Orígenes, el tema de la «tiniebla» tiene un carácter teológico y sirve para dar a entender que la esencia divina no puede ser conocida por la mente humana; sólo cuando la gracia se apiada de ésta y la eleva por encima de sí misma, es posible el conocimiento de Dios; la contemplación no es otra cosa sino esta iluminación del espíritu. En Gregorio de Nisa, en cambio, tiene la «tiniebla» un sentido propiamente místico. Sirve para expresar el hecho de que la esencia divina permanece inaccesible a todas las creaturas, incluso al espíritu humano iluminado y sostenido por la gracia; la experiencia de esta inaccesibilidad constituye la forma más elevada de la contemplación. La contribución más original de Gregorio de Nisa consiste en haber puesto de relieve este carácter de experiencia mística en sus grados más elevados. Sobre todo hacia el final de su vida, Gregorio habla claramente de una «tiniebla» que ya no es la oscuridad relativa que tienen para la mente humana las realidades sobrenaturales, sino conocimiento experimental de la trascendencia divina, de su incomprehensibilidad, a que conduce el progreso en la contemplación. Es una verdadera visión, una realidad positiva que nos permite conocer a Dios. De ahí que se la llame «luminosa». Por ella se alcanza a Dios de un modo que trasciende toda determinación. El alma es elevada por encima de la creación; se halla como perdida en la infinitud de esta «tiniebla» sagrada que la rodea por todas partes, y en la que reconoce a Dios en la total impotencia de conocerle que experimenta. La subida de Moisés al Sinaí y su entrada en la divina tiniebla simbolizan el único camino por el que el hombre puede llegar a conocer a Dios en su esencia:

> «Habiendo dejado todas las apariencias, no sólo lo que perciben los sentidos, sino también lo que la inteligencia cree ver, va entrando cada vez más en el interior, hasta penetrar, por el esfuerzo del es-

[80] J. LEMAÎTRE, *Contemplation:* DS 2,1864.

píritu, hasta lo invisible y lo incognoscible, y allí ver a Dios. El verdadero conocimiento de aquel a quien busca, en efecto, su verdadera visión, consiste en ver que es invisible, pues aquel a quien busca excede todo conocimiento, separado por todas partes por su incomprensibilidad como por una tiniebla. Por eso, Juan el místico, que penetró en esta tiniebla luminosa, dice que 'a Dios nadie lo vio jamás' [81], definiendo por esta negación que el conocimiento de la esencia divina es inaccesible no sólo a los hombres, sino a toda naturaleza intelectual. Así, cuando Moisés ha progresado en la gnosis, declara que ve a Dios en la tiniebla, es decir, que conoce que la divinidad *es esencialmente lo que rebasa toda gnosis y escapa a la* aprehensión del espíritu. 'Moisés entró en la tiniebla en la que se hallaba Dios', dice la historia. ¿Qué Dios? 'El que hizo de la oscuridad su refugio', como dice David [82], que también fue iniciado en este mismo santuario secreto de misterios escondidos [83]».

Nos hallamos en las cumbres de la vida espiritual. El alma ha llegado a una íntima unión con su Dios. Pero esta unión se realiza en la oscuridad de la fe, no va acompañada de otra visión que la de la «tiniebla luminosa», por la sencilla razón de que la inteligencia humana no tiene capacidad de ver a Dios. La esencia divina es realmente oscuridad para la inteligencia; con todo, puede ser asida por la fe. Más aún, como, según Gregorio de Nisa, la fe hace habitar a Dios en el alma, la mística «tiniebla» implica la experiencia de la presencia de Dios en el centro mismo del ser humano. El alma, en efecto, después de dejar atrás todo lo sensible, se halla rodeada por la noche divina, en la que Dios, «escondido por la invisibilidad de su naturaleza», no se le manifiesta, pero le hace sentir su presencia. El alma experimenta la presencia de Dios tal cual es en sí mismo; una presencia tanto más deslumbradora cuanto más próxima, de manera que se puede decir que Dios se vuelve más y más tenebroso a medida que se acerca al hombre.

Experiencia tan elevada constituye un verdadero éxtasis, una salida del alma fuera de sí misma. Dios la absorbe de tal modo, que no se da cuenta de todo lo demás. Y sobre todo —que aquí está lo esencial en el éxtasis— se libra de las leyes de su naturaleza y de su razón.

Otros autores monásticos antiguos han hablado del éxtasis. Así, por ejemplo, «Macario», para quien es como vivir en el cielo siquiera por unos momentos, una experiencia pentecostal inenarrable que llena el alma de gozo, embriaguez, dulzura, paz y, lo que es más importante desde nuestro punto de vista, una gran luz; sobre todo de luz. Misteriosa conjunción en que el espíritu se hace una sola cosa con el Señor, el éxtasis

[81] Jn 1,18.
[82] Sal 17,12.
[83] *Vita Moysis* 163-164: SC 1 bis 81-82.

ocupa un lugar eminente en su espiritualidad. Pero, por desgracia, «Macario» no se detiene en explicar su naturaleza; le basta con subrayar sus efectos, sobre todo el principal: un sentimiento de plenitud que afecta a todo el ser humano, cuerpo y alma. La oración perfecta, según San Nilo de Ancira, es «un rapto del espíritu y un éxtasis total fuera de lo sensible»[84]. Casiano, por su parte, usa repetidamente las expresiones *excessus mentis*, *excessus spiritus*, *excessus cordis*, aludiendo a un fenómeno espiritual que refleja con exactitud la experiencia de los padres del yermo, tantas veces atestiguada por otras fuentes. Pero tampoco explica el éxtasis ni teoriza sobre él. Lo menciona como un hecho bien conocido que se encuentra en toda vida contemplativa. Del contexto se deduce que para él consiste en una gracia especial a la que nos dispone la santidad, su clima es el fervor, y sus caracteres principales, la suspensión de la vida sensitiva, la incapacidad de reconstruirlo una vez pasado y la subitaneidad y rapidez con que ocurre. Es como una punzada *(compunctio)* inenarrable con que Dios regala al alma[85]. Pero, para ciertos ermitaños de vida muy santa, puede convertirse en un estado bastante duradero[86].

Con aristocrático desdén, escribía a principios del siglo v Sinesio de Cirene acerca de los monjes: «Muchos llevan el tirso, pero pocos son bacantes»[87]. Modernamente, Karl Heussi afirmaba que no comprendían nada de los fenómenos carismáticos, que atribuían al demonio[88]. Esto es exagerado. Cierto que los monjes no se retiraban del mundo en busca de éxtasis u otros fenómenos místicos, pero los textos que nos han llegado muestran que éstos no fueron tan raros entre ellos. Ahora bien, los testimonios aducidos por J. Kirchmeyer en apoyo de esta última tesis coinciden en unir estrechamente éxtasis y visión. Los éxtasis que tuvieron Antonio, Pacomio, Evagrio Póntico, Silvano y otros muestran explícitamente este carácter contemplativo; en efecto, sea cual fuere su estructura, se formulan casi instintivamente apelando a una terminología visual. Tales éxtasis constituyeron verdaderos raptos, que sustraían a los que los experimentaban al medio ambiente y la esfera del cuerpo, levantándolos a un nivel al que de ordinario no tenían acceso[89].

Parejamente a Macario y Casiano, Gregorio de Nisa des-

[84] *Ad Magnam* 27: MG 79,1004.
[85] Cf. *Collationes* 9,27.
[86] Cf. ibid., 19,4.
[87] *Dion Chrysostomus* 7,3: ed. N. Terzaghi (Roma 1944), p.24.
[88] *Der Ursprung...* p.181.
[89] *Extase*: DS 4,2104.

cribe el estado extático sirviéndose de varias comparaciones o figuras: la embriaguez, el amor apasionado, el vértigo, el sueño, la locura, una herida, según se lo sugiere el texto bíblico que está comentando. Cada una de estas imágenes sirve para subrayar alguna de las propiedades de la mística de la «tiniebla», pero no designan estados propiamente diversos. No nos entretendremos en ellas. Pero sí debemos mencionar siquiera en este lugar una idea capital del pensador y místico capadocio. Nos referimos a la que se expresa una vez en sus obras por el término *epéctasis* [90], que modernamente ha hecho fortuna gracias a J. Daniélou. Gregorio concibe la perfección como un progreso sin fin del alma a través de la «tiniebla» de Dios. En las alturas de la vida mística—viene a enseñar—, el hombre que siente la «sobria embriaguez» del amor divino es empujado sin cesar hacia adelante, tiene necesidad de superarse continuamente, de negar perpetuamente lo que posee para correr con todas sus fuerzas en pos de lo que todavía no posee, sin quedar satisfecho jamás. La experiencia suprema de Dios que constituye el éxtasis no es simplemente, según esta doctrina, un hecho que se repite más o menos veces, con mayor o menor frecuencia, sino un crecimiento infinito, no sólo en esta vida, sino también, según parece pensar nuestro autor, en la eternidad.

La contemplación de Dios: mística catastática

La contemplación de Dios considerada como éxtasis o salida del alma fuera de sí misma, absorbida por la fuerza irresistible del Dios presente e invisible, en otras palabras, la mística extática, no tuvo entre los escritores espirituales de la antigüedad otro representante insigne hasta el Pseudo-Dionisio Areopagita. En la época que nos ocupa dominó por doquier, no la mística de la tiniebla, sino la mística de la luz o catastática [91]. Evagrio Póntico no usa el término «éxtasis» más que en su acepción peyorativa, pues su teología mística y la metafísica que le sirve de base lo excluyen radicalmente. Como Evagrio y Orígenes, Diadoco de Fótice, Filoxeno de Mabbug y, en general, todos los adeptos de la espiritualidad intelectualista, que pone la contemplación por encima de todo, coinciden en rechazar o condenar el éxtasis, las apariciones, las locuciones sensibles y otros fenómenos parejos.

Según los teóricos de la mística catastática, y especialmente

[90] *In Cant.*: MG 44,888.

[91] Véase J. Lemaître, *Contemplation*, «Mystique catastatique ou mystique de la lumière»: DS 2,1830-1855.

según Evagrio—el príncipe de todos ellos entre los monjes antiguos—, es posible, ya en este mundo, que el hombre vea a Dios. Esta visión consiste en una anticipación parcial de la visión beatífica del cielo. Pero no es una visión directa de la divina esencia. Nuestros maestros toman de San Pablo la fórmula para expresar cómo se realiza: «por un espejo» [92]. El espejo en que se ve a Dios es el intelecto, el *nous*, la parte enteramente espiritual del hombre. En nuestros autores siempre está presente la división tripartita: cuerpo, alma, intelecto. Lo que constituye propiamente al hombre, según la corriente platónica y plotiniana dominante entre los monjes doctos, es el intelecto. Plotino había escrito que es necesario «vivir según la inteligencia» y «renegar del cuerpo y del alma» [93]; y Evagrio Póntico se hace eco fiel de esta consigna cuando escribe: «Reniega de la carne y del alma y vive según la inteligencia» [94]. Avanzar por el camino de la inteligencia, o por el de la gnosis, es encaminarse por la *apátheia* a la contemplación de la naturaleza *(theoría physiké)*, y por ésta al estado primitivo o intelectual puro, donde se encuentra la verdadera vida, la vida inmortal de la inteligencia, y donde se contempla a Dios en este espejo admirable que es el *nous*. Muy por encima de todas las criaturas de este mundo, el *nous* posee una dignidad igual a la de los ángeles: «El monje llega a ser igual a los ángeles por la verdadera oración» [95]. «Igual» y no sólo «semejante», según comenta I. Hausherr: «Renegar del cuerpo y del alma es, en efecto, pasar al estado angélico, en la medida en que, como los ángeles, uno se nutre de contemplación» [96]. Más aún, la excelsa dignidad del intelecto tiene algo de divino. Gregorio de Nacianzo, el «teólogo» por excelencia entre los orientales, no duda en calificarlo de *moira Theoú* (porción de Dios) [97]. Y Evagrio se atreve a escribir: «Cuando el *nous* recibirá la ciencia esencial, también será llamado Dios, pues podrá fundar mundos variados» [98]. Casiano enseña algo muy semejante, aunque sin usar expresiones tan atrevidas: la perfecta castidad de cuerpo y espíritu permite a la mente ver a Dios en sí mismo; la contemplación revela al monje esta presencia íntima, esta inhabitación, la certeza de que Dios reposa sobre las cimas de las virtudes de que está lleno [99].

92 Cf. 1 Cor 13,12.
93 *Enneadas* 1,2,3.
94 *De oratione* 110.
95 Ibid., 113.
96 I. Hausherr, *Les leçons*... p.143-144.
97 *De pauperum amore* 7: MG 35,865.
98 *Kephálaia gnostica* 5,81: PO 28,211.
99 Véase, sobre todo, *Collationes* 12,11.

El intelecto ve a Dios al verse a sí mismo. Otra imagen nos lo da a entender. Un texto escriturístico repetidamente citado por Evagrio Póntico constituye el fundamento en el que se basa la teoría del «lugar de Dios». Leemos, efectivamente, en la Biblia: «Subió Moisés con Aarón, Nadab y Abiú y setenta ancianos de Israel, y vieron el lugar donde estaba el Dios de Israel; bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro, como el aspecto del firmamento del cielo en cuanto a la pureza. Y ni uno solo de los elegidos de Israel estuvo en desacuerdo; aparecieron en el lugar de Dios y comieron y bebieron» [100]. Ahora bien, el «lugar de Dios», según la exégesis evagriana, es el «estado propio del *nous*» [101]. De esta imagen se sigue igualmente, como de la del espejo, que no se ve la esencia misma de Dios. Toda la tradición oriental está de acuerdo en que ver a Dios cara a cara no es posible en la presente vida por muy alto que sea el grado de santidad y contemplación que se haya alcanzado [102].

La visión de Dios, o más exactamente, del «lugar de Dios» que es el *nous*, presupone que se ha dejado ya la *theoría physiké*. Por esta contemplación inferior del universo creado se ha adquirido, como hemos visto, cierto conocimiento religioso de la Providencia y del juicio de Dios. Pero la contemplación de Dios no es en modo alguno una prolongación de la contemplación de la naturaleza. Se trata de realidades muy diversas. La *theoría physiké*, en efecto, no tiene, respecto a la *theología*, otro papel que el de purificar la inteligencia, de ayudarla a volver a su prístina y sublime dignidad de ser la única imagen de Dios en todo el universo, y, por tanto, capaz de ver a Dios sin intermediarios. Cuando esta purificación y restauración ha sido terminada, se alcanza el estado de pura intelectualidad, y, por lo

[100] Ex 24,9-11, según los Setenta.

[101] Evagrio lo da a entender en numerosos pasajes de sus obras. Cf. W. BOUSSET, *Apophthegmata*... p.286.

[102] En Occidente, a primera vista, parece que Casiano difiere de ellos en este punto. A veces son tan fervientes las alabanzas que tributa a la contemplación de los ermitaños perfectos, que se diría que éstos gozaron de la visión beatífica ya en esta vida. Pero tales textos de las colaciones I y X manifiestan tan sólo que su autor se había formado una alta idea de la contemplación de los perfectos. Si leemos la Colacion XII, que ratifica y explica la división hecha ya en la primera y fundamental entre la visión de Dios «en su esencia incomprensible», reservada para el cielo, y las formas de contemplación posibles en la vida presente, nos daremos perfecta cuenta de que Casiano está de acuerdo con sus maestros y predecesores. Lo que, para mayor abundamiento, da a entender asimismo su doctrina del éxtasis, a la que ya se ha aludido anteriormente. En efecto, el *excessus mentis* o *cordis* es descrito en las *Colaciones* como una experiencia común a los que han practicado la tercera y suprema renuncia; en el éxtasis, sus sentidos exteriores son como abstraídos de la realidad ambiente y parecen como si se hubiera atravesado el umbral del tiempo; entonces es cuando el Señor llama a sí los «ojos del corazón». Es, en pocas palabras, «una absorción profunda del espíritu, sin que podamos suponer en él fenómenos corporales definidos de trance o rapto» (C. BUTLER, *Le monachisme bénédictin* [París 1924] p.87). El propio Casiano señala las diferencias que existen entre el contemplativo y Henoc: éste fue transportado por Dios «etiam corporaliter», mientras que aquél sólo es arrebatado a El «conversatione et moribus» *(Collationes* 19,4).

mismo, queda restablecida la connaturalidad necesaria para toda aprehensión directa. De este modo puede entrar en la contemplación de Dios sin necesidad de salir de sí misma por el éxtasis. Habiendo recuperado su estado primitivo, la inteligencia verá a Dios al verse a sí misma. Evagrio Póntico, como anteriormente Plotino y antes todavía Clemente de Alejandría, habla abundantemente de esta visión. «Ver el lugar de Dios en sí mismo» es una expresión evagriana de contenido indiscutiblemente místico, aunque no fuera Evagrio el primero en usarla. Esta visión bienaventurada es «un fenómeno enteramente luminoso», «el goce de la belleza del divino rostro», «el paraíso de Dios» [103].

El grado más sublime de contemplación lleva, en las obras de Evagrio, los nombres de «gnosis de la Santísima Trinidad», «teología» y «oración verdadera» u «oración pura». Cuando escribe: «Si eres teólogo, orarás de verdad; y, si oras de verdad, eres teólogo» [104], no se refiere Evagrio al sabio que especula sobre la divinidad, sino al místico contemplativo que ha llegado a los grados más altos de la contemplación de Dios. Este es el auténtico teólogo. Los demás, ¿qué podemos decir de Dios, si no lo conocemos? He aquí una idea bien arraigada en los maestros espirituales del monacato primitivo. Pero ahora lo que nos interesa especialmente es esa contemplación de la Santísima Trinidad, de la que Evagrio no se cansa de hablar. Porque, evidentemente, esta expresión plantea problemas. En primer lugar, la contemplación de la Santísima Trinidad es lo mismo que la contemplación de la esencia de Dios; ahora bien, ¿no se identifica esta contemplación con la visión beatífica? ¿O es posible ver la Santísima Trinidad al contemplar el «lugar de Dios», esto es, en la visión que tiene el *nous* de sí mismo? Y en segundo lugar, ¿cómo puede hablar Evagrio de una contemplación de la Santísima Trinidad como grado supremo, cuando no se cansa de repetir que en la contemplación hay que ir más allá de toda forma? Son problemas que, a nuestro entender, no han hallado solución y que seguramente son insolubles en el estado actual de la documentación evagriana. I. Hausherr, buen conocedor de la materia y, a lo que parece, sin prejuicios antievagrianos, ha escrito esta apreciación severa:

> «Hay que decir que Evagrio no integró jamás en su mística la teología trinitaria. Por frecuente que sea en las *Centurias* la expresión 'contemplación de la Santa Trinidad', ni el Padre como Padre, ni el Hijo como Hijo, ni sobre todo el Espíritu Santo representan un

103 J. Lemaître, *Contemplation:* DS 2,1839.
104 *De oratione* 60.

papel apreciable en la subida del intelecto. 'Santa Trinidad' no es más que el nombre cristiano de la divinidad, de la 'mónada'... Pese a la teología, que es su objeto supremo, la mística evagriana sigue siendo más filosófica que propiamente teológica» [105].

Hans Urs von Balthasar no vacila en ir todavía más lejos: «No hay duda de que la mística de Evagrio, tomada en la estricta deducción de sus consecuencias, se acerca más, por su esencia, al budismo que al cristianismo» [106]. Efectivamente, el monje del Ponto introdujo en la mística cristiana lo que se ha llamado la tendencia abstracta, esto es, la pretensión de encontrar a Dios mediante el olvido de todas las criaturas, incluida la humanidad de Cristo, y la cesación de toda consideración de ideas distintas, incluido el contenido del dogma de la Iglesia [107].

La «oración pura»

Como se ha notado repetidamente, tanto en Evagrio como en Casiano—y seguramente podría decirse lo mismo de otros escritores de la antigüedad monástica—, «la oración está unida o identificada muchísimas veces con la contemplación» [108]. Nuestros autores pasan insensiblemente de la *theoría* a la oración, que para ellos no son únicamente simples actos, sino «estados» que los monjes deben esforzarse sinceramente por alcanzar. «Permanecer con la mente adheridos a Dios y a las cosas divinas» [109] y «perseverar en una oración ininterrumpida» [110] son dos fórmulas equipolentes para significar el fin de la vida monástica. Lo que no contradice lo expuesto en la colación I, donde se afirma categóricamente que el fin *(telos)* del monacato es el «reino de Dios», el «reino de los cielos», o también «la vida eterna» [111]. Pues, como nota S. Marsili, cuando leemos *regnum Dei, regnum caelorum* o *vita aeterna*, «no debe pensarse de ningún modo en algo que sólo pueda realizarse al entrar en el otro mundo. Son, por el contrario, realidades que

[105] *Le traité de l'oraison*... p.117.
[106] *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*: Zeitschrift für Aszese und Mystik 14 (1939) 31-47.
[107] Con todo, es digno de atención lo que observa L. Bouyer: «Se ha olvidado demasiado una distinción a propósito tanto de Evagrio como de otros místicos de su mismo talante. «Nuestra representación espiritual de la Trinidad incluye, evidentemente, formas distintas. Pero la Trinidad en sí misma desborda todas las formas en las que pretendemos encerrarla. Por eso, una experiencia de la vida divina, de Dios tal como es en sí mismo, puede ser, a lo que parece, una experiencia de la Trinidad, de la vida trinitaria como tal, sin incluir en el momento mismo [de la experiencia] una aprehensión de los conceptos con los que expresamos el Dios que es, a la vez, el Dios uno y la Trinidad consustancial e indivisible» *(La spiritualité*... p.470).
[108] S. Marsili, *Giovanni Cassiano*... p.145.
[109] *Collationes* 1,8.
[110] Ibid., 9,2.
[111] Ibid., 1,4.

se verifican en esta tierra, mientras se vive la vida mortal; claro que como expresión anticipada de lo que tendrá lugar un día con mayor plenitud. Con estos tres términos, en efecto, Casiano no quiere denotar sino la contemplación perfecta, como puede deducirse de sus mismas palabras» [112]. La contemplación perfecta es, pues, el fin de la vida monástica, y la contemplación perfecta se identifica con la oración perfecta, que tanto Evagrio como Casiano designan con el nombre de «oración pura». Pero, como decíamos, oración y contemplación son dos realidades paralelas a lo largo de toda la ascensión espiritual. «Representaos»—escribe I. Hausherr—«la subida de la oración de una parte, y de la otra, la de la gnosis, como dos líneas, paralelas si queréis, pero que se juntan en la infinitud de Dios». Son los dos lados de la escala que lleva al cielo. «En cada escalón de la ascensión se halla la oración y la gnosis, y siempre de igual valor. Por eso podréis caracterizar el grado espiritual de un hombre cualquiera, sea por el estado de su oración, sea por el estado de su contemplación. Con todo, es en la cúspide donde la identificación se consuma, algo así como la del amor y el conocimiento según ciertas teorías escolásticas» [113]. En efecto, consideran nuestros autores la oración y la contemplación como dos realidades íntimamente relacionadas, y tanto más entrelazadas entre sí cuanto mayor es el grado de perfección que hubieren alcanzado:

> «El último paso, más que otro cualquiera, supone que Dios nos tiende la mano; en él, más que en los otros, se debe pedir la gnosis como una gracia. Es esta última llamada de la inteligencia despegada de todo, 'el preludio de la contemplación inmaterial, simple y divina'. De donde la expresión tan frecuente de Evagrio: 'en tiempo de la oración'. Sólo entonces se produce la visión divina. Pero la oración prosigue como un estado de incesante suspirar por esta luz divina que ya nos rodea, como un apasionado asirse, se podría decir, a esa 'felicidad última', cuyas inefables delicias sólo entonces se entrevén. La posesión no apaga el deseo, ni la contemplación la oración, sino que más bien le confiere un ardor, un calor, un ímpetu de amor sin igual, tanto que parece que hasta entonces nunca se había 'orado de verdad'» [114].

Evagrio y Casiano llaman a la oración y contemplación supremas «oración pura». Ambos escritores se complacen en describir este «estado de oración», sin que siempre coincidan en señalar sus rasgos más destacados.

Evagrio concibe la oración, en esta etapa última de la vida espiritual, como una «*homilía* del intelecto con Dios» [115]. *Ho-*

112 S. Marsili, *Giovanni Cassiano*... p.40-41.
113 I. Hausherr, *Les leçons*... p.121.
114 Ibid.
115 *De oratione* 3.

milía (conversación) implica la idea de frecuentación, de comercio habitual. Notemos también que es una *homilía* del intelecto *(nous)*, no del alma; lo que nos hace rebasar todo raciocinio y todo sentimiento, que, según los antiguos, residían en el alma. Insiste Evagrio en que la «oración pura» es la que se realiza en un intelecto puro, esto es, desnudo de toda representación y de toda forma [116].

Casiano, por su parte, elabora la teoría de la «oración pura» en sus célebres colaciones IX y X, que en realidad constituyen un verdadero tratado sobre la oración, muy diferente del de Evagrio Póntico en cuanto a la forma, pero que se inscribe en el mismo contexto doctrinal. La «oración pura», en el sentido técnico de la expresión, es, según el abad de Marsella, el estado del alma llegada a la perfección de la *apátheia*, enteramente libre tanto de pecados y vicios como de cualquier cosa que pueda turbar su atención puesta en Dios, despegada de todo lo terreno que la impida volar libremente a impulsos de la divina inspiración. Es, como escribe literalmente, «el más alto estado de oración, formado por la contemplación de Dios y por una caridad ardiente como fuego» [117]. Llegada a estas alturas de la ascensión espiritual, la mente ora sin imágenes, sin palabras, sin voz, sin saber siquiera que está orando. Casiano subraya fuertemente estas características de la «más pura de las oraciones puras», que se confunde prácticamente con el ideal que profesa el ermitaño: «tener la mente despojada de todas las cosas terrenas y, en cuanto está permitido a la humana naturaleza, unirla a Cristo» [118].

El total desprendimiento que implica la «oración pura» no significa que también incluya la insensibilidad del que la practica. Fruto de la caridad, por el contrario, «sustituye la sensibilidad natural por una sensibilidad espiritual mucho más viva y ardiente» [119]. Casiano describe así estas gracias superiores:

> «Mi alma ha encontrado su camino; mis pensamientos han cobrado estabilidad. Alegría del corazón, gozo inefable, transporte del espíritu: todos estos bienes me ha traído consigo la visita del Espíritu Santo. En este desbordar de sentimientos sobrenaturales, favorecido con las más señaladas revelaciones y ante la iluminación súbita del Señor, se me abren vistas insospechadas sobre misterios profundamente ignorados» [120].

Este estado de oración que es la *oratio pura* recibe asimismo en Casiano el nombre de *oratio iugis*, «oración continua». Otras

[116] Cf. ibid., 66.67.114.116 y 117.
[117] *Collationes* 9,8.
[118] Ibid., 19,8.
[119] M. OLPHE-GALLIARD, *Cassien*... col.264.
[120] *Collationes* 10,10.

veces aparece en las *Colaciones* la expresión *oratio ignita*, «oración de fuego». Es un tema que apasiona a nuestro autor, que se esmera en describir esta oración repetidas veces, pero debe reconocer que se trata de una experiencia que desafía todo análisis, de un fenómeno propiamente inenarrable.

Salvatore Marsili, analizando los textos de las colaciones relativas a esta «oración inefable», ha puesto de relieve algunos de sus elementos. Distingue en primer lugar un ímpetu, una fuerza irresistible que invade el alma y se apodera de ella. Ni el entendimiento ni los sentidos corporales intervienen para nada en esta oración, que prescinde, por lo tanto, de toda facultad de conocer y sentir. En realidad es el Espíritu Santo quien obra entonces en el monje, orando «con gemidos inenarrables». Es la fuerza divina la que arrebata la mente a alturas tan vertiginosas, que, una vez vuelta en sí, no puede recordar lo que le ha sucedido. Y todo esto pasa en un extraordinario fervor espiritual, como lo demuestra el mismo vocabulario usado, en que sobresalen términos y expresiones como «fuego», «llama», «oración ígnea», «corazón ardentísimo», etc.; un fervor que no es otra cosa que la manifestación clara y auténtica de la caridad. ¿Se trata de un verdadero éxtasis, de una momentánea separación del alma y el cuerpo? No faltan razones para creerlo. El autor de las *Colaciones*, explicando en otro pasaje cómo, en el momento en que la gracia divina visita al contemplativo, le llena de perfumes que superan en suavidad todos los bálsamos preparados por manos humanas, añade: «de manera que el alma, derribada por esta felicidad, es arrebatada fuera de sí misma y pierde el sentimiento de vivir en un cuerpo» [121]. Otras veces, en cambio, este *stupor* de la mente influye en los sentidos corporales, llenándolos de un gozo y una dulzura indecibles, y, por lo mismo, poniéndolos en un estado de extrema conmoción, hasta tal punto que el monje favorecido con estas gracias no puede menos de prorrumpir en exclamaciones y gritos de alegría [122]. Fenómeno transitorio, momentáneo, la «oración de fuego» está íntimamente ligada con la contemplación. Incluso podría decirse que constituye un aspecto especial de ésta. No iríamos descaminados si la definiéramos brevemente como momentos pasajeros de alta contemplación, que a veces experimentan incluso ascetas que todavía no han llegado a la perfección [123].

Al intentar darnos una idea de lo que sucede en el alma en momentos tan privilegiados, se sirve repetidamente Casiano del

121 Ibid., 4,5.
122 Ibid., 9,27.
123 Ibid., 9,15. Cf. MARSILI, *Giovanni Cassiano*..., p 30-37.

vocablo «compunción». Es muy significativo. ¿Continúa siendo la compunción la fiel compañera del monje incluso en las cumbres más cimeras de la oración y la contemplación? Nuestros maestros nos enseñan expresamente que la oración perfecta es una oración con lágrimas. Mencionan el «don de lágrimas» como una de las características de la «oración de fuego». Lágrimas no sólo ni sobre todo de arrepentimiento, sino de gozo y exultación; lágrimas que son indicio de una profunda e inexpresable alegría espiritual.

Las lágrimas—lo hemos visto—ocupan un lugar eminente a lo largo de toda la vida del monje. Sus causas pueden ser múltiples. Con la Biblia en la mano, menciona Casiano el arrepentimiento, el temor del juicio de Dios y del infierno, la conciencia de los pecados de los demás, etc. Todos estos motivos de llorar pueden darse incluso en los grados más elevados de oración. Pero sin duda las lágrimas más frecuentes brotan, en esta etapa de la vida espiritual, por los motivos que cita el autor de las *Colaciones* cuando escribe:

> «Las hay que proceden de la contemplación de los bienes eternos y del deseo de la gloria del cielo. Estas se derraman con más abundancia, a causa de la excesiva felicidad y de la alegría sin límites que sentimos cuando nuestra alma es devorada por la sed del Dios fuerte y vivo, y dice: '¿Cuándo entraré a ver el rostro de Dios? Las lágrimas son mi pan noche y día'. Y exclama todos los días gimiendo y llorando: '¡Ay de mí!, mi destierro se ha prolongado', y '¡Cómo me siento desterrado!'» [124]

Estas lágrimas que brotan del deseo y del amor de Dios, y que los Padres llamaron «la tierra prometida» [125], son las que acompañaban con frecuencia la oración del monje perfecto.

[124] Ibid., 9,29.
[125] FILOXENO DE MABBUG, *Carta a un superior*... 39: ed. F. GRAFFIN, p.344.

INDICE DE TEMAS Y AUTORES

B I B L I O G R A F I A

I. SIGLAS

AB = *Analecta Bollandiana* (Bruselas).

ACO = *Acta conciliorum oecumenicorum*, ed. E. Schwarz (Berlín 1914ss).

Apophthegmata = *Apophthegmata Patrum:* MG 65,71-440.

BAC = *Biblioteca de Autores Cristianos* (Madrid).

BGMB = *Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtum und des Benediktinerordens* (Munster).

BM = *Benediktinische Monatschrift* (posteriormente, *Erbe und Auftrag)* (Beuron).

Boon = *Pachomiana Latina*, ed. A. Boon, *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* 7 (Lovaina 1932).

CC = *Corpus Christianorum, Series Latina* (Turnhout-París).

COCR = *Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum* (posteriormente, *Collectanea Cisterciensia)* (Westmalle).

CollC = *Collectanea Cisterciensia* (antes, *Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum)* (Scourmont).

Conlationes = Casiano, *Conlationes*, ed. M. Petschenig: CSEL 13 (Viena 1886).

Consultationes = *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, ed. G. Morin: FP 39 (Bonn 1935).

CSCO = *Corpus scriptorum Christianorum orientalium* (Lovaina).

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (Viena).

DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (París).

DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (París).

DS = *Dictionnaire de spiritualité* (París).

DTC = *Dictionnaire de théologie catholique* (París).

EuA = *Erbe und Auftrag* (antes, *Benediktinische Monatschrift)* (Beuron).

FP = *Florilegium Patristicum* (Bonn).

Frankenberg = W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus: Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften:* N. F. 13,2 (Berlín 1912).

GCS = *Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig).

GuL = *Geist und Leben* (Wurzburgo).

Halkin = F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae: Subsidia hagiographica* 19 (Bruselas 1932).

Historia Lausíaca = Paladio, *Historia Lausíaca*, ed. C. Butler (Cambridge 1904).

Historia monachorum = *Historia monachorum in Aegypto*, ed. A.-J. Festugière, *Subsidia hagiographica* 34 (Bruselas 1961).

Historia religiosa = Teodoreto de Ciro, *Historia religiosa:* MG 82,1283-1496.

Instituta = Casiano, *De institutis coenobiorum et de octo vitiorum principalium remediis*, ed. J.-C. Guy: SC 109 (París 1965).

Itinerarium = EGERIA, *Itinerarium*, ed. H. PÉTRÉ: SC 21 (París 1948).
LAMPE = G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon* (Oxford 1961ss).
LAMY = *S. Ephrem Syri hymni et sermones*, ed. TH.-J. LAMY, 4 vols. (Malinas 1882-1902).
LTK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2.ª ed. (Friburgo).
LuM = *Liturgie und Mönchtum*. María Laach.
MANSI = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. D. MANSI (Florencia 1759-1798).
MG = *Patrologia Graeca*, ed. MIGNE.
MGH = *Monumenta Germaniae historica* (Hannover-Berlín).
ML = *Patrologia Latina*, ed. MIGNE.
NGWG = *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (Gotinga).
OCA = *Orientalia Christiana Analecta* (Roma).
OCP = *Orientalia Christiana Periodica* (Roma).
OS = *L'Orient Syrien* (París).
PO = *Patrologia orientalis* (París).
PS = *Patrologia Syriaca* (París).
RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum* (Leipzig-Sttutgart).
RAM = *Revue d'ascétique et de mystique* (Toulouse).
RBén = *Revue bénédictine* (Maredsous).
REL = *Revue des études latins* (París).
RHE = *Revue d'histoire ecclésiastique* (Lovaina).
RHR = *Revue de l'histoire des religions* (París).
RQH = *Revue des questions historiques* (París).
RSR = *Recherches de science religieuse* (París).
SA = *Studia Anselmiana* (Roma).
SC = *Sources chrétiennes* (París).
SM = *Studia monastica* (Montserrat).
SP = *Studia patristica*: TU (Berlín).
TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig-Berlín).
Vies coptes = L.-TH. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs, Bibliotèque du Muséon* 16 (Lovaina 1943).
Vita Antonii = S. ATANASIO, *Vita Antonii*: MG 26,835ss.
Vita Augustini = POSIDIO, *Vita Augustini*: ML 32,33ss.
Vita Danielis = *Vita Danielis*, ed. H. DELEHAYE, *Les saints stylites* (Bruselas 1923) p.1ss.
Vita Euthymii = CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita Euthymii*, ed. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*: TU 49,2 (Leipzig 1939) p.3ss.
Vita Fulgentii = *Vita beati Fulgentii pontificis*, ed. G. LAPEYRE (París 1929).
Vita Hilarionis = S. JERÓNIMO, *Vita Hilarionis*: ML 23,29ss.
Vita Honorati = S. HILARIO DE ARLÉS, *Sermo de vita S. Honorati*: ML 50, 1249ss.
Vita Hypatii = CALINICO, *Vita Hypatii*, ed. BONNENSES (Leipzig 1895).
Vita Ioannis Hesychastae = CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita Ioannis Hesychastae*, ed. E. SCHWARTZ: TU 49,2 (Leipzig 1939) p.201ss.
Vita Martini = SULPICIO SEVERO, *Vita Martini*, ed. J. FONTAINE: SC 133 (París 1967).
Vita Pauli = S. JERÓNIMO, *Vita Pauli*: ML 23,18ss.
Vita Sabae = CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita Sabae*, ed. E. SCHWARTZ: TU 49,2 (Leipzig 1939) p.85ss.

Vita vel regula = *Vita vel regula sanctorum patrum Romani, Lupicini et Eugendi, monasteriorum Iurensium abbatum,* ed. F. Martine: SC 142 (París 1968).
VS = *La vie spirituelle* (París).
VSS = *Supplément de la vie spirituelle* (París).
ZAM = *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (Wurzburgo).
ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Stuttgart).

II. OBRAS CITADAS ABREVIADAMENTE EN LAS NOTAS

Amand, D., *L'ascèse monastique de saint Basile* (Maredsous 1949).
Amand de Mendieta, D., *La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IVe siècle:* RHE 50 (1955) p.777-820.
Amand de Mendieta, E., *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien:* RHR 152 (1957) p.31-80.
Antin, P., *Essai sur saint Jérôme* (París 1951).
— *Saint Jérôme: Théologie...* p.191-199.
— *Le monachisme selon saint Jérôme: Mélanges bénédictins publiés à l'occasion du XIVe centenaire de la mort de saint Benoît par les moines de l'abbaye de Saint-Jérôme* (S. Wandrille 1947) p.69-113.
Antonius Magnus Eremita, 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia, cura Basilii Steidle: SA 38 (Roma 1956).
Auf der Maur, I., *Mönchtum und Glaubesverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus:* Paradosis 14 (Friburgo 1959).
Bacht, H., *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum: Antonius Magnus Eremita...* p.66-107.
— *L'importance de l'idéal monastique de S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien:* RAM 26 (1950) p.308-326.
— *Vom gemeinsamen Leben. Die Bedeutung des pachomianischen Mönchsideals für die Geschichte des christlichen Mönchtums:* LuM 11 (1952) p.91-110.
— *La loi du «retour aux sources» (De quelques aspects de l'idéal monastique pachômien):* Revue Mabillon 51 (1961) p.7-25.
— *Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius: Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömigkeit* (Friburgo 1961) p.113-133.
— *Pakhome- der Grosse «Adler»:* GuL 22 (1949) p.367-382.
— *Pachôme et ses disciples (IVe siècle): Théologie...* p.39-71.
— *Studien zum Liber Orsiesii:* Historisches Jahrbuch 77 (1958) p.98-124.
— *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den Kirchen-politischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519): Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* ed. A. Grillmeyer y H. Bacht, t.2 (Wurzburgo 1953), p.193-314.
Bardy, G., *Les origines des écoles monastiques en Occident:* Sacris erudiri 5 (1953) p.86-104.
— *Les origines des écoles monastiques en Orient: Mélanges Jos. de Ghellinck* (Gembloux 1951) p.293-309.
— *Le patriotisme égyptien dans la tradition patristique:* RHE 45 (1950) p.5-24.
Beck, E., *Ascétisme et monachisme chez saint Ephrem:* OS 3 (1958) p.273-299.
Bell, H. I., *Jews and Christians in Egypt* (Oxford 1924).
Besse, J.-M., *Les moines de l'ancienne France. Période gallo-romaine et mérovingienne:* Archives de la France monastique 2 (París 1906).
— *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451)* (París-Poitiers 1900).

— *Le monachisme africain (du IVe au VIe siècle)*. Extrait de la *Revue du monde catholique* (París-Poitiers 1900).
BORNEMANN, F. W. B., *In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit Origenis* (Gotinga 1885).
BOUSSET, W., *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* (Tubinga 1923).
BOUYER, L., *Le sens de la vie monastique*: Tradition monastique 2 (Turnhout 1950).
— *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*: L. BOUYER, J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE y L. COGNET, *Histoire de la spiritualité chrétienne* t.1 (París 1960).
— *La vie de saint Antoine* (S. Wandrille 1950).
CANIVET, P., *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*: *Théologie...* p.241-284.
CAPPUYNS, M., *Cassien (Jean)*: DHGE 11 (1949) 1319-1348.
CAVALLERA, F., *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 2 vols.: Spicilegium sacrum Lovaniense 1-2 (Lovaina 1922).
CAVASSINI, M. T., *Lettere cristiane nei papiri greci d'Egitto*: Aegyptus 34 (1954) p.266-282.
CLARKE, W. K. L., *St. Basil the Great. A Study in Monasticism* (Cambridge 1913).
CODINA, V., *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*: OCA 175 (Roma 1966).
COLOMBÁS, G. M., *La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo*: Yermo 1 (1963) p.3-20.149-170.271-286; 2 (1964) p.3-14 y 113-129.
— *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V*: SM 1 (1959) p.257-342.
— *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana* (Montserrat 1958).
COURCELLE, P., *Nouveaux aspects de la culture lérinienne*: REL 46 (1968) p.379-409.
COURTOIS, Ch., *L'évolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Colomban*: *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (Espoleto 1957) p.47-72.
CHADWICK, N. K., *The Age of the Saints in the Early Celtic Church* (Londres 1961).
CHADWICK, N. K., y colaboradores, *Studies in the Early British Church* (Cambridge 1958).
CHADWICK, O., *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism* (Cambridge 1950).
CHITTY, D. J., *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford 1966).
DANIÉLOU, J., *Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme*: *Théologie...* p.131-141.
— *Grégoire de Nysse et le messalianisme*: RSR 48 (1960) p.119-134.
— *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*: Théologie 2 (París 1954).
DEKKERS, E., *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*: La Maison-Dieu 51 (1957) p.31-54.
— *Profession monastique-second baptême. Qu'a voulu dire saint Jérôme?*: Historisches Jahrbuch 77 (1958) p.91-97.
DE LABRIOLLE, P., *Les débuts du monachisme*: A. FLICHE y V. MARTIN, *Histoire de l'Église* t.3 (París 1945) p.299-369.
— *La «démon de midi»*: Bulletin Du Cange 9 (1934) p.46-54.

De Meester, P., *Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient:* Ephemerides liturgicae 47 (1933) p.446-458.
De Vogüé, A., *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien: Théologie...* p.213-240.
Dörries, H., *The Place of Confession in Ancient Monasticism:* SP 5 (TU 80) (Berlín 1962) p.284-311.
— *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der messalianischen «Makarios»-Schriften:* TU 55,1 (Leipzig 1941).
— *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle:* NGWG, Phil.-Hist. K. 14 (1949) p.359-410.
Dörries, H.; Klostermann, E., y Kroeger, M.: *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios:* Patristische Texte und Studien 4 (Berlín 1964).
Donahue, C., *The Agape of the Hermits of Scete:* SM 1 (1959) p.97-114.
Draguet, R., *Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d'Antoine (A. D. 356) en version syriaque et arménienne:* Le Muséon 64 (1951) p.1-25.
— *Les Péres du désert:* Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré (París 1949).
Ferrari, G., *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome, from the Vth through the Xth Cent.:* Studi di antichità cristiana 23 (Ciudad del Vaticano 1957).
Festugière, A.-J., *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie:* Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 194 (París 1959).
— *Sur une nouvelle édition du «De vita pythagorica» de Jamblique:* Revue des études grecques 50 (1937) p.470-494.
— *Les moines d'Orient,* 4 vols. (París 1961-1965).
— *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley-Los Angeles 1960).
Folliet, G., *Des moines euchites à Carthage en 400-401:* SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) p.386-399.
— *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain: Saint Martin...* p.25-44.
Fontaine, J., *Sulpice Sevère, Vie de saint Martin,* 3 vols.: SC 133-135 (París 1967-1969).
Garitte, G., *Une «Lettre de S. Arsène» en géorgien:* Le Muséon 68 (1955) p.259-278.
Gavigan, J. J., *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum:* Bibliotheca augustiniana medii aevi, ser.2 t.1 (Turín 1962).
Génier, R., *Vie de saint Euthyme le Grand (377-473). Les moines et l'Église en Palestine au V^e siècle* (París 1909).
Giardini, F., *La dottrina spirituale di S. Antonio Abate e di Ammona nelle loro lettere* (Florencia 1957).
González Lamadrid, A., *Los descubrimientos del mar Muerto. Balance de veinticinco años de hallazgos y estudios* (BAC 317, Madrid 1971).
Gorce, D., *La lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore. I: Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain* (París 1925).
— *Vie de sainte Mélanie:* SC 90 (París 1962).
Gordini, G. D., *Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo: Saint Martin...* p.85-107.
— *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma:* Gregorianum 37 (1956) p.220-260.
Graffin, F., *La lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique:* OS 6 (1961) p.317-352.455-486; 7 (1962) p.77-102.
Gribomont, J., *Saint Basile: Théologie...* p.99-113.
— *Eustathe de Sébaste:* DS 4 (1961) 1708-1712.

— *L'Exhortation au renoncement attribuée à saint Basile:* OCP 21 (1955) p.375-398.
— *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile:* Bibliotheque du Muséon 32 (Lovaina 1953).
— *L'influence du monachisme oriental sur le monachisme latin à ses débuts: L'Oriente cristiano nella storia de la civiltà:* Accademia nazionale dei Lincei 361 (Roma 1964) p.119-128.
— *L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sevère: Saint Martin...* p.135-149.
— *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce:* SM 7 (1965) p.724.
— *Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme:* SP 2 (Tu 64) (Berlín 1957) p.400-415.
— *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand:* VSS 21 (1952) p.192-215.
— *Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament:* SP 254 (TU) (Berlín 1957) p.416-426.
— *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile:* Irénikon 31 (1958) p.282-307.460-475.
GRIFFE, E., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* t.3 (París 1965) p.299-352: «Moines et monastères».
— *Saint Martin et le monachisme gaulois: Saint Martin...* p.3-24.
GUILLAUMONT, A., *Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens:* Patristica Sorbonensia 5 (París 1962).
GUILLAUMONT, A. y C., *Évagre le Pontique:* DS 4 (1961) 1731-1744.
— *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine,* 2 vols.: SC 170-171 (París 1971).
GUY, J.-C., *Les Apophthegmata Patrum: Théologie...* p.73-83.
— *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle:* Collection théologie, pastorale et spiritualité, recherches et synthèses 9 (París 1961).
— *Un dialogue monastique inédit: Peri logismón:* RAM 33 (1957) p.171-188.
— *Écriture Sainte et vie spirituelle.* 4: «Le monachisme»: DS 4 (1958) 159-164.
— *La collation des douze anachorètes:* AB 76 (1958) p.419-427.
— *La place du* contemptus mundi *dans le monachisme ancien:* RAM 41 (1965) p.237-249.
HARDY, E. R., *Christian Egypt: Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria* (Nueva York 1952).
HAUSHERR, I., *Direction spirituelle en Orient autrefois:* OCA 144 (Roma 1955).
— *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme:* OCP 1 (1935) p.328-360.
— *L'hésychasme. Étude de spiritualité:* OCP 22 (1956) p.5-40.247-285.
— *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique* (París 1960).
— *Noms du Christ et voies d'oraison:* OCA 157 (Roma 1960).
— *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien:* OCA 132 (Roma 1944).
— *Comment priaient les Pères:* RAM 32 (1956) p.33-58.284-296.
— *Spiritualité monacale et unité chrétienne: Il monachesimo orientale...* p.15-32.
— *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil):* RAM 15 (1934) p.34-93.113-170.
HEUSSI, K., *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936).
HOLL, K., *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum* (Leipzig 1898).

JAEGER, W., *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leyden 1954).
JANIN, R., *Constantinople byzantine* (París 1950).
— *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin.* 1.ª parte: *Le siège de Constantinople et le patriarchat oecumenique*; t.3: *Les églises et les monastères* (París 1953).
JORDAN, P., *Pythagoras and Monasticism*: Traditio 17 (1961) p.432-441.
KEMMER, A., *Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Volkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus* (Lovaina 1938).
LADEUZE, P., *Étude sur le cénobitisme pachômien pendant le IVᵉ siècle et la première moitié du Vᵉ* (Lovaina-París 1898).
LAMARCHE, P., *Esséniens*: DS 4 (1961) 1345-1346.
LAMBERT, A., *Apotactites et apotaxamènes*: DACL 1 (1907) 2604-2626.
LAPEYRE, G.-C., *Ferrand, diacre de Carthage, Vie de saint Fulgence de Ruspe* (París 1929).
LECLERCQ, H., *Cénobitisme*: DACL 2 (1910) 3047-3248.
LEIPOLDT, J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums*: TU 25,1 (Leipzig 1903).
LORENZ, R., *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*: ZKG 77 (1966) p.1-61.
LORIÉ, L. Th. A., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*: Latinitas Christianorum primaeva 11 (Nimega 1955).
MALONE, E. E., *The Monk and the Martyr*: Studies in Christian Antiquity 12 (Washington 1950).
MANRIQUE, A., *Teología agustiniana de la vida religiosa* (El Escorial 1964).
— *La vida monástica en S. Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla* (El Escorial-Salamanca 1959).
MARRIOTT, G. L., *Macarii anecdota*: Harvard Theological Studies 5 (Cambridge 1918).
MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1948).
— *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París ²1939).
MARSILI, S., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*: SA 5 (Roma 1936).
MARTINE, F., *Vie des Pères du Jura*: SC 142 (París 1969).
MARX, M., *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature* (Roma 1946).
MATEOS, J., *L'office monastique à la fin du IVᵉ siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*: Oriens Christianus 47 (1963) p.53-88.
MELLET, M., *L'itinéraire et l'idéal monastiques de saint Augustin* (París 1934).
Message des moines à notre temps, Le (París 1958).
Monachesimo orientale, Il. Atti del convegno di studi orientali che sul predetto tema se tenne a Roma sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale, nei giorni 9, 10, 11 e 12 aprile: OCA 153 (Roma 1958).
MONCEAUX, P., *Saint Augustin et saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme*: *Miscellanea Agostiniana* t.2 (Roma 1931) p.61-89.
MORIN, G., *Un curieux inédit du IVᵉ-Vᵉ siècle. Le soi-disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des agapètes*: RBén 47 (1935) p.101-113.
MORISON, E. F., *St. Basil and his Rule* (Oxford 1912).
MURPHY, F. X., *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*: Studies in Mediaeval History: N. S. 6 (Washington 1945).
MUYLDERMANS, J., *Evagriana Syriaca* (Lovaina 1952).
NOCK, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hyppo* (Oxford ²1961).
OLPHE-GALLIARD, M., *Cassien (Jean)*: DS 2 (1953) 214-276.
PENCO, G., *La partecipazione alla vita eucaristica presso il monachesimo antico*: Rivista liturgica 48 (1961) p.183-192.

— *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*: Tempi e figure 31 (Roma 1961).
PÉREZ DE LABORDA, M., *Trabajo y caridad. Un aspecto poco conocido del monacato antiguo*: Yermo 3 (1965) p.127-152.
PETERSON, E., *L'origine dell'ascesi cristiana*: Euntes docete 1 (1948) p.195-204.
PÉTRÉ, H., *Étherie, Journal de voyage*: SC 21 (París 1948).
Preghiera (La) nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica por C. VAGAGGINI, G. PENCO y colaboradores (Roma 1964).
QUASTEN, J., *Patrología*. T.2: *La edad de oro de la literatura patrística griega*: BAC 217 (Madrid 1962).
RANKE-HEINEMANN, U., *Die Gottesliebe als ein Motiv für die Entstehung des Mönchtums*: Münchener theologische Zeitschrift 8 (1957) p.289-294.
— *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen* (Essen 1964).
RÉGAMEY, P., *L'âge d'or des Pères: Redécouverte du jeûne* (París 1959) p.51-82.
REITZENSTEIN, R., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 24 (Gotinga 1916).
RÉMONDON, R., *Problèmes militaires en Egypte et dans l'Empire à la fin du IVe siècle*: Revue historique 213 (1955) p.21-38.
REZAC, I., *De forma unionis monasteriorum sancti Pachomii*: OCP 23 (1957) p.381-414.
RICHÉ, R., *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siècles)*: Patristica Sorbonensia 5 (París 1962).
ROQUES, R., *Eléments pour une théologie de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite*: *Théologie*... p.283-314.
ROUILLARD, PH., *Temps et rythmes de la prière dans le monachisme ancien*: La Maison-Dieu 64 (1960) p.32-52.
RYAN, J., *Irish Monasticism. Origins and Early Development* (Dublín 1931).
ROUSSEAU, O., *Communauté ecclésiale et communauté monastique*: La Maison-Dieu 51 (1957) p.10-30.
Saint Martin et son temps. Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361-1961: SA 46 (Roma 1961).
SALMON, P., *Le silence religieux. Pratique et théorie*: *Mélanges bénédictins publiés à l'occasion du XIVe centenaire de la mort de saint Benoît par les moines de l'abbaye de Saint-Jérôme* (S. Wandrille 1947) p.13-57.
SCHIWIETZ, S., *Das morgenländische Mönchtum*, 3 vols. (Maguncia 1904 y 1913, Mödling bei Wien 1938).
SESTON, W. *Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme*: RHR 108 (1933) p.197-213.
STEIDLE, B., *«Homo Dei Antonius». Zum Bild des «Mannes Gottes» im alten Mönchtum*: *Antonius Magnus Eremita*... p.148-200.
— *Die Regel St. Benedikts eingeleitet, übersetzt und aus dem alten Mönchtum erklärt* (Beuron 1952).
STOLZ, A., *L'ascesi cristiana* (Brescia 1943).
SUTCLIFFE, E. F., *The Monks of Qumran* (Londres 1960).
Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique: Théologie... 49 (París 1961).
TRAPÉ, A., *S. Agustín y el monacato occidental*: La Ciudad de Dios 169 (1956) p.425-455.
UEDING, L., *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, ed. A. GRILLMEYER y H. BACHT, t.2 (Wurzburgo 1953), p.569-676.
USENER, H., *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos* (Leipzig 1890).

VAN DER PLOEG, J., *Les* [illegible] *et les origines du monachisme chrétien: Il monachesimo orientale* [illegible] -339.

VEILLEUX, A., *La liturgie* [illegible] *cénobitisme pachômien au quatrième siècle:* SA 57 (Roma 1968).

VERGOTE, J., *En lisant «Le saint Pachôme»*: Chronique d'Égypte 22 (1947) p.389-415.

VERHEIJEN, M., *Saint Au*[illegible] Théologie... p.201-212.

VILLER, M.-OLPHE-GALLIARD, [illegible], *Ascèse, Ascétisme* III: «L'ascèse chrétienne»; B) «La période [illegible]ique»: DS 1 (1937) 964-977.

VILLER, M.-RAHNER, K., *A*[illegible]*und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo 1939).

VIZMANOS, F. DE B., *Las* [illegible]*cristianas en la Iglesia primitiva* (BAC 45, Madrid 1949).

VÖLKER, W., *Das Volkomm*[illegible]*ideal des Origenes* (Tubinga 1931).

VÖÖBUS, A., *History of A*[illegible] *in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in* [illegible] *Near East* t.1 y 2: CSCO 184 y 197; Subsidia 14 y 17 (Lovaina [illegible]1960).

VON HERTLING, L., *Anton*[illegible] *Einsiedler* (Innsbruck 1929).

— *Studi storici antoniani* [illegible]*ultimi trent'anni: Antonius Magnus Eremita...* p.13-34.

WEBER, H. O., *Die Stellung* [illegible]*Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*: BGM[illegible] (Munster 1961).

WEINGARTEN, J., *Der U*[illegible] *des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter*: ZKG 1 (18[illegible]) [illegible]5.545-574.

WHITE, H. G. E., *The M*[illegible]*teries of Wâdi'n Natrûn*, 3 vols. (Nueva York 1929-1933).

WILMART, A., *La lettre spi*[illegible] *de l'abbé Macaire*: RAM 1 (1920) p.58-83.

— *Les Monita de l'abbé Po*[illegible] RBén 26 (1909) p.475-480.

ZUMKELLER, A., *Das Mön*[illegible] *des heiligen Augustinus*: Cassiciacum 11 (Wurzburgo 1950).